Buddhistischer Weltspiegel

Eine Zeitschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage

Herausgeber: Dr. Karl Seidenstücker und Dr. Georg Grimm
Schriftleiter: Dr. Karl Seidenstücker

IV. Jahrgang | Leipzig, 1. November 1922 | 3. Heft

Das Nashorn-Sutta.

(Suttanipāta I, 3.)

Gegen alle Lebewesen Zwang verschmähend,
Auch nicht einem je noch Ungemach bereitend,
Ohne Wunsch nach einem Sohn, geschweige Freunde,
Wandre wie das Nashorn man alleine! (1)

Anschluß an Gebor'ne läßt die Liebe keimen.
Wo die Liebe wächst, da wächst empor das Leiden,
Sieht man aber Schmerz erwachsen aus der Liebe,
Wandre wie das Nashorn man alleine! (2)

Mitleid wen da faßt mit treu vertrauten Wesen,
Er verfehlt das Ziel, gefesselt so im Geiste.
Sieht man dieses Unheil bei vertrautem Umgang,
Wandre wie das Nashorn man alleine! (3)

Einem großen Bambus mit verflochtnen Zweigen
Gleicht die Sorge um die Kinder und die Frauen,
Gleich dem jungen Bambus, nirgends noch verflochten,
Wandre wie das Nashorn man alleine! (4)

Gleich dem Wild, das ungebunden schweift im Walde,
Sich zu suchen nach Belieben seine Nahrung:
So besorgt um seine Freiheit als ein Weiser,
Wandre wie das Nashorn man alleine! (5)

Mit Gesprächen wird behelligt, bei Genossen
Wer da weilt, mag sitzen, stehen, gehn er, wandern.
Drum, willst unbegehrt du leben, unabhängig,
Wie das Nashorn wandere alleine! (6)

Spiel und Kurzweil pflegen unter sich die Freunde;
Zu den Kindern kehrt man sich in heißer Liebe.
Wer der Trennung von Geliebtem will entgehen,
Wie das Nashorn wandre er alleine! (7)

Wer da überall zu Haus ist, ohne Mißmut,
In sich selbst zufrieden, wo er auch mag weilen,
Wer da kühn die Stirne bieten kann Gefahren,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (8)

Unheilsam gefesselt sind gar oft Asketen,
Minder jene nicht, die Häuslichkeit erwählen.
Wen da andre Menschen nicht mehr weiter kümmern,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (9)

Wirf hinweg, was dir den Stempel gibt des Weltkinds,
Wie der Koviḷāra-Baum die dürren Blätter!
Reiße sie entzwei, die Bande der Familie!
Wie das Nashorn wandere alleine! (10)

Hast du einen klugen Freund gefunden, der da
Mitgehn will, von rechtem Lebenswandel, weise,
Wandere mit ihm, besonnen, fröhlich! Zwinge
Also die Gefahren, die da dräuen! (11)

Hast du keinen klugen Freund gefunden, der da
Mitgehn will, von rechtem Lebenswandel, weise:
Wie ein Fürst, der sein besiegtes Reich verlassen,
Wie das Nashorn wandere alleine! (12)

Darum laßt uns den Erwerb von Freunden preisen,
Ehren hoch den Freund, der uns versteht, den edlen!
Findet man ihn nicht: auf mindere verzichtend
Wandre wie das Nashorn man alleine! (13)

Hast gesehen du, wie Ringe selbst von Gold, die
Edle Form empfingen von dem Goldschmiedmeister,
Reiben sich, wenn sie zu zweit am Arme hängen,
Wie das Nashorn wandere alleine! (14)

So auch würde da entstehen Zank und Hader,
Würde ich auch nur mit einem noch verweilen.
Dieses Unheil weise schon im Voraus wägend
Wandre wie das Nashorn man alleine! (15)

Wunderlieblich, süß, berückend, wühlen wohl die
Sinnenfreuden uns den Geist auf mannigfaltig.
Wer jedoch das Elend sieht, das sie gebären,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (16)

Elend, ein Geschwür, gar schweres Unheil, Krankheit,
Pfeile, Schrecken: das sind sie für mich in Wahrheit:
So wer sieht das Schreckliche der Sinnenfreuden,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (17)

Kälte, Hitze, Hunger, Durst, der Wind und Sonnen-
Brand, die Fliegen, heftig stechend, und die Schlangen:
Wem dies alles nicht mehr kann die Fassung rauben,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (18)

Wie der große Elephant, der mächtige, sich
Von der Herde abtrennt und dann nach Belieben
Frei umherschweift in den weiten Waldesgründen,
Wie das Nashorn wandere alleine! (19)

In dem großen Haufen wer da lebt: nicht einmal
Eine zeitliche Befreiung kann der finden,
In des Sonnensohnes Lehre ganz versunken,
Wie das Nashorn wandere alleine! (20)

Der Systeme Puppenspiel bin ich entronnen;
Habe nun erreicht den Weg, den Pfad gewonnen.
Wissen hab' ich, brauche keinen Führer mehr: so
Wie das Nashorn wandere alleine! (21)

jene, die ihn ob der Schwäche ihrer Augen überhaupt nicht zu sehen vermögen und für die das Wunder eben deshalb ja auch gar nicht existiert. — Auf unser Thema übertragen, bedeutet all das: Die Wanderer bei Nacht sind die Menschen, das Licht in den Laternen ist ihr Erkenntnisvermögen. Die in ihren Sehbereich eintretenden Gegenstände sind die Objekte der Welt. Der grünliche Schimmer aber ist der Schimmer eines Ewigen, den alle nur möglichen Gegenstände der Welt, trotz ihrer ausnahmslosen eigenen Vergänglichkeit, auf den betrachtenden Geist zurückwerfen. Gar viele zwar sehen diesen Schimmer nicht. Es sind die Materialisten aller Zeiten und aller Schattierungen, es sind insbesondere auch so ziemlich ausnahmslos unsere modernen „Philosophen", die sich noch dazu nicht wenig auf diesen ihren „Wirklichkeitssinn" gegenüber den anderen einbilden, die es sich einfach nicht abstreiten lassen, daß sie jenen Schimmer eines Ewigen wirklich und leibhaftig wahrnehmen, weshalb sie es sich dann natürlich auch gefallen lassen müssen, daß sie von jenen „Aufgeklärten", in Wahrheit aber schon so ziemlich auf den tiefsten, überhaupt möglichen Stand aller Weltbetrachtung Angelangten, als Phantasten und Träumer qualifiziert werden. Zu denjenigen dieser „Phantasten", die die Ursache des Schimmers eines Ewigen, den alle Gegenstände der Welt werfen, in diesen Gegenständen selbst suchen, gehört Platon mit seinen ewigen Ideen, die er aus allen Dingen strahlen sieht. Jener aber, der die Ursache des Schimmers in der Natur des die Gegenstände bestrahlenden Lichtes in den Laternen findet, ist Kant mit seiner Lehre von den unserm Erkenntnisvermögen inhärierenden Formen, zufolge deren, was wir an den Objekten wahrnehmen, in Wahrheit in diesen Formen unseres Erkenntnisvermögens selber gründe, insbesondere auch der Begriff der Inkorruptibilität, den wir aus den wahrgenommenen Gegenständen abzuziehen glauben.* Jenen Scharfsichtigsten und Scharfsinnigsten unseres Gleichnisses aber, die die Ursache des grünlichen Schimmers der wahrgenommenen Gegenstände schließlich in dem hinter dem Lichte angebrachten Reflektor

---

* Eine kurze Würdigung dieser Kantischen Erkenntnistheorie findet sich in dieser Zeitschrift III. S. 158 ff. Man durchdenke dort insbesondere auch den Satz: „Welche Naivität liegt übrigens auch in der Annahme, die schrankenlose Wirklichkeit sei nicht fähig gewesen, ein Erkenntnisvermögen hervorzutreiben, welches das, was es erkennt, und soweit dieses überhaupt erkannt werden will, auch so erkennt, wie es wirklich ist!"

finden, sind jene zu vergleichen, mit denen wir uns nunmehr zu beschäftigen haben, jene nämlich, die den Schimmer eines Ewigen, den alle Dinge der Welt, trotz ihrer eigenen Vergänglichkeit, auf den erkennenden Geist zurückwerfen, in unserem eigenen Ich, unserm eigenen tiefsten Wesen, das auch das Licht der Erkenntnis bereits ausstrahlt, gründen sehen: Weil unser eigenes tiefstes Wesen unvergänglich ist, reflektiert alles Vergängliche auf uns das Leid der Vergänglichkeit und damit den Schimmer der Unvergänglichkeit jenes unseres eigenen Wesens, woraus dann weiterhin die Ahnung aufsteigt, daß in gleicher Weise wie unser eigenes Wesen, so auch das — nicht erscheinende — Wesenhafte von allem andern unvergänglich ist.

Platon hat den Schimmer des Unvergänglichen, des „Todlosen" gesehen, aber da er dessen Quelle, die in ihm selber quoll, nicht erkannte, er diese Quelle vielmehr in den den Schimmer bloß zurückwerfenden Objekten suchte, so wurden von ihm zur Dignität dieses Ewigen bloße unwesentliche Bestimmungen desselben, bloße „Beilegungen" erhoben. Immerhin bleibt wahr, daß er gerade durch die Vergänglichkeit alles Bestehenden auf die Spuren des Unvergänglichen geführt wurde, weshalb er weiterhin in der Lage war, auch das Wesen der Materie im Prinzip richtig zu bestimmen.

Entgegen dieser Methode Platons hatten ganz Große schon Hunderte von Jahren vor ihm und auch räumlich Tausende von Meilen von seinem Schauplatz getrennt, das Unvergängliche direkt im eigenen Innern aufgespürt: die Altmeister der drei Veden in Indien. Auch sie fühlten sich von der Vergänglichkeit alles Existierenden schauernd ergriffen, mit der Folge, daß dieser Schauder über das Vergängliche für sie zum Schimmer des Unvergänglichen wurde. Und weil der Schauder aus ihnen selber kam, so wurde ihnen das ein Fingerzeig, daß das Unvergängliche, das er anzeigte, auch in ihnen selber liegen müsse, und so schlugen sie den entgegengesetzten Weg wie Platon ein: Sie zogen sich zunächst aus der Außenwelt an eine abgeschiedene Stätte zurück und suchten sich weiterhin an dieser weltabgeschiedenen Stätte auch mehr und mehr aus ihrer Persönlichkeit auf deren Kernhaftes zurückzuziehen, indem sie von sich selber alles abstreiften, was nur immer abzustreifen war, ihren grobmateriellen Leib, die äußeren Sinne, dann auch alles Vorstellen, bis ihnen schließlich mit dem eigenen Leib,

Nichts begehren, nicht mehr täuschen, ohne Dürsten,
Heucheln nicht und frei von Bitterkeit und Torheit,
Wunschlos in der ganzen Welt geworden; also
Wie das Nashorn wandere alleine! (22)

Weich' ihm aus, dem schlimmen Freund, der dich zum Unheil
Führt, da selbst dem Unheil er sich hat ergeben!
Folg' ihm nicht, der voll Verlangen, leichten Sinnes!
Wie das Nashorn wandere alleine! (23)

Ihm, dem Freunde, der gar viel gehört hat, wohl die
Lehre kennt, dem edlen, schließ dich an, dem Weisen!
Schaust du aber klar die Dinge, frei von Zweifel,
Wie das Nashorn wandere alleine! (24)

Wer da Spiel und Kurzweil, wer da in der Welt die
Lust am sinnlichen Genuß verschmäht, nicht achtet,
Jeden Schmuck wer abgelegt hat, Wahrheit redet,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (25)

Kind und Weib, den Vater und die Mutter, Geld und
Gut, was dir nur immer anhängt: laß zurück sie,
Die in ihren Bann dich zieh'n, die Sinnenfreuden!
Wie das Nashorn wandere alleine! (26)

Eine Fessel ist es, dieses kleine Wohlsein,
Dies geringe Glück, da überwiegt das Elend.
Hast dies glänzende Geschwür durchschaut du weise,
Wie das Nashorn wandere alleine! (27)

Wer zersprengt hat seine Fesseln, wie das Netz der
Fisch im Wasser, wie das Feuer nicht mehr wieder-
kehrt zurück zum Holze, das es ausgebrannt hat,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (28)

Mit gesenktem Blick, gemess'nen Schrittes, alle
Sinne wohl behütet, wohl gewahrt das Denken;
Nicht zerstreut, nicht brennend je noch von Begierde,
Wandre wie das Nashorn man alleine! (29)

Wirf hinweg all das, was Häuslichkeit genannt wird,
Wie der Paricchatta-Baum die Blätter abwirft!
In der gelben Kutte ziehe du von dannen!
Wie das Nashorn wandere alleine! (30)

Laß den Wunsch nicht keimen nach Genüssen! Wanke
Nimmer! Niemand mehr ernähre! Bettle selbst von
Haus zu Haus, nicht an Besitz im Geist noch hängend!
Wie das Nashorn wandere alleine! (31)

Tilg sie aus, die Hemmnisse, die fünf, die dir das
Reine Denken hindern! Allen Schmutz vernichte!
Sei auf nichts gestützt! Jenseits von Haß und Liebe!
Wie das Nashorn wandere alleine! (32)

Glück und Leid wer hinter sich da ließ und was er
Ehemals erfuhr als Freude und als Trauer,
Wer den Gleichmut fand, den Frieden und die Reinheit,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (33)

Wer das Höchste zu gewinnen Mut besitzt, mit
Einem Geiste nicht mehr haftend, frei von Schlaffheit,
Wer da feststeht, fühlt, daß seine Kräfte reichen,
Wie das Nashorn wandre der alleine! (34)

Wer ein Freund der Einsamkeit und der Betrachtung,
Wer den Dingen stets entgegentritt im Geist der
Lehre, wer das Elend sieht in jeder Form des
Werdens! Wie das Nashorn wandre der alleine! (35)

Wenn du ernst nach Drangvernichtung strebst, kein tauber
Tor, der Lehre kundig, ihrer eingedenk, selbst
Ihr entwachsend endlich, fest im harten Ringen,
Wie das Nashorn wandere alleine! (36)

Wie der Löwe, der vor keinem Lärm erzittert,
Wie der Wind, der sich nicht fangen läßt im Netze,
Wie des Lotos, den kein Wasser kann benetzen,
Wie das Nashorn wandere alleine! (37)

Wie der Löwe, stark durch seine Zähne, als der
Tiere König, Herrscher über alle, hinzieht,
Abgeleg'ne Lagerstätten sich bereitet,
Wie das Nashorn wandere alleine! (38)

Güte, Gleichmut, Mitleid und Loslösung üben,
Auch sich freuen dann gar wohl zur rechten Stunde,
Durch die ganze Welt nicht zu bewegen: also
Wandre wie das Nashorn man alleine! (39)

Willst du Gier und Haß vernichten und Verblendung,
Willst zerbrechen du für immer deine Fesseln,
Willst du furchtlos gegenübersteh'n dem Tode,
Wie das Nashorn wandere alleine! (40)

Selbstsucht läßt sie dienen uns und uns umschmeicheln.
Schwer nur trifft man heutzutage Freunde. Unrein,
Seh'n die Menschen nur den eignen Vorteil. So denn
Wandre wie das Nashorn man alleine! (41)

Kraft und Stoff im Lichte der Lehre des Buddha.

Von Georg Grimm.

(1. Fortsetzung und Schluß.)

II.

Platon kam zu seinen Ideen und seiner Materie, weil er an der Wirklichkeit etwas mehr sah, als unsere unglaublich tief gesunkenen, ja eigentlich fast schon ganz erblindeten modernen Philosophen. Um dies zu verdeutlichen und um zugleich das System Platons, wie übrigens alle philosophischen Systeme, vom höchsten Standpunkt aus zu beleuchten, diene folgendes Gleichnis: Eine Anzahl Menschen durchwandere nachts eine Gegend. Um diese sehen zu können, trage jeder eine elektrische Laterne mit Scheinwerfer bei sich. Die Farbe des ausstrahlenden Lichts sei in allen Laternen vollkommen gleich. Gleichwohl sieht ein Teil der Wanderer die aus der Dunkelheit heraustretenden Gegenstände in einem zarten grünlichen Schimmer. Der andere Teil sieht diesen Schimmer nicht. Beide Teile geraten deshalb in ein heftiges Wortgefecht über die

Existenz dieses Schimmers. Die ihn nicht sehen, schelten die andern Phantasten, Träumer, und sind höchlich zufrieden über ihren eigenen klaren Blick, ihren nüchternen Wirklichkeitssinn. Eine Einigung der beiden Streitsteile erscheint, je länger die Debatte anhält, desto mehr unmöglich, weshalb sie sich trennen und jeder Teil seine eigenen Wege geht. Die den Schimmer sehen, beginnen über seine Ursache nachzuforschen. Natürlich suchen sie, da sie ja wissen, daß das Licht aller Laternen genau das gleiche ist, diese Ursache zunächst in den in ihren Sehbereich eintretenden grünlich schimmernden Gegenständen selbst. Da der Schimmer bleibt, auch wenn man die Gegenstände, z. B. Bäume, fällt, ja, sie zerschneidet, und da er ebensogut an den jüngsten, erst aus der Erde hervorbrechenden Keimlingen sichtbar ist, so verlegen die Einen seine Ursache in das Wesen der geschauten Gegenstände und stellen darüber verschiedene Hypothesen auf. Anderen, kritischer gerichteten Köpfen genügen diese Hypothesen nicht, sie wollen die Ursache unmittelbar erfassen, und da sie an den Objekten selber nicht anschaulich zu erkennen ist, so verfallen sie schließlich auf den Gedanken, ob diese Ursache für den grünlichen Schimmer am Ende nicht doch in dem Lichte der Laterne liegen möchte. Und so beginnen sie dieses Licht sowohl physikalisch wie chemisch gründlich zu untersuchen, ob es nicht selbst grüne Strahlen in sich enthalte. Doch vergebens; das Licht weist keine Spur von solchen Strahlen auf. Weil nun aber damit alle Möglichkeiten einer Erklärung überhaupt erschöpft erscheinen, so erklärt Einer schließlich den grünlichen Schimmer, den die vom Licht bestrahlten Gegenstände werfen, als die eigentümliche Wirkungsweise der im Lichte tatsächlich vorhandenen, wenn auch selber nicht grünen Farbenstrahlungen in ihrer Gesamtheit. Er findet auch in der Tat eine Reihe von Gründen, die diese Theorie plausibel erscheinen lassen. Da steigt einigen ganz scharf denkenden Köpfen ein völlig neuer Gedanke auf: Wie, wenn die Ursache des grünlichen Schimmers hinter dem Licht, in dem Reflektor läge, der als Scheinwerfer das Licht nach außen wirft? Und sieh' da, zu aller Erstaunen weisen bei der daraufhin vorgenommenen Untersuchung der Reflektoren diese sämtlich einen materiellen Bestandteil auf, der dem Lichte seinen grünlichen Schimmer verleiht. Nun ist das Wunder gelöst, wenigstens für die, deren Augen scharf genug sind, um den grünen Schimmer wirklich zu sehen, nicht aber natürlich für

auch jedes äußere und innere Objekt der Erkenntnis und der Wahrnehmung überhaupt entschwand. Trotz alledem aber — und hierin lag das ungeheuere Neue — sahen sie sich auch nach dieser äußersten Loslösung von alle dem, was man gemeinhin als das Wesen des Menschen erachtet, in ihrem Bestande durchaus unberührt, im Gegenteil, das Bewußtsein der Tatsächlichkeit ihres Ich trat um so strahlender hervor, je weiter jener Ablösungsprozeß fortschritt, ja, dieses Bewußtsein ging ihnen am Gipfel, wo sie alles Erkennbare hinter sich gelassen hatten, erst in seiner ganzen Herrlichkeit auf, obwohl auf diesem Gipfel ihr Ich, abgesehen von jenem bloßen Bewußtsein seiner Tatsächlichkeit, eben weil es darüber hinaus alles Erkennbaren entkleidet war, vollkommen ungreifbar und damit unbestimmbar geworden war: „Nicht nach innen erkennend und nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder wahrnehmend, noch nicht wahrnehmend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend: unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewißheit des eigenen Ich gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, selig, zweitlos — das ist das vierte Viertel, das ist das Ich, das soll man erkennen."[1]) In diesem, sich also darstellenden Ich glaubte man auf den unvergänglichen Kern unseres Wesens gestoßen zu sein: „Unvergänglich, wahrlich, ist dieses Ich, unzerstörbaren Wesens."[2] In ihm fand man mithin auch die Quelle des Schauders ob der Vergänglichkeit alles anderen, in das wir uns hineingestellt sehen.

Woher dann aber dieses Andere? Woher die sonderbare Tatsache, daß wir nicht von jeher, daß wir nicht immer, daß wir insbesondere nicht auch jetzt eben dieser nichts außer sich erkennende „zweitlose" Âtman sind? Die Antwort gab man sich also: In Wirklichkeit bist du auch jetzt schon dieser zweitlose Âtman. Wenn ich nämlich unvergänglich, unzerstörbar bin, dann muß ich auch das Unvergängliche schlechthin sein. Denn dieses Unvergängliche muß doch wohl ein in sich Einiges und Einziges sein, kann unmöglich aus zahllosen, unter einander selbständigen Unvergänglichkeiten bestehen, wie ja auch der Inbegriff alles Vergänglichen, die Welt, ein Einheitliches, in sich Einiges ist. In der Tat erkennt ja auch das Ich auf der eben behandelten höchsten Stufe, nachdem es die

---

[1] Māṇḍukya-Up. 1, 7. [2] Bṛh.-Up. 4, 5, 14.

ganze Weltausbreitung zur Ruhe gebracht hat, nur mehr sich ganz allein, nichts anderes mehr: „Nur in der Gewißheit des eigenen Ich gegründet, zweitlos!" Also ruht auf dieser Höhe alle Wirklichkeit überhaupt im eigenen Ich, gibt es keine andere Wirklichkeit, als die des eigenen Ich. Seine Wirklichkeit fällt also zusammen mit der Wirklichkeit an sich: Die Wirklichkeit des Ātman ist identisch mit der des Brahman. Nun ist die höchste Wirklichkeit des Ātman, wie sie im vierten Viertel rein hervortritt, als „Sein, Wonne und Denken" zu bestimmen — das Denken geht hier eben in der „Gewißheit des eigenen Ich" auf. Also ist auch die damit identische Wirklichkeit des Brahman, d. h. die Wirklichkeit schlechthin und an sich, „Sein, Wonne und Denken", mit anderen Worten, höchste Geistigkeit: In meiner eigenen reinen Geistigkeit im vierten Viertel erfasse ich die Geistigkeit der Wirklichkeit an sich.

Damit steht nun aber die Wirklichkeit unseres Normalbewußtseins im unvereinbaren Widerspruch. Denn wir Normalmenschen gehen eben nicht in dem Bewußtsein unseres rein geistigen, zweitlosen Ichs auf, sondern wir haben im Gegenteil ein sehr solides Bewußtsein davon, daß unser Ich vor allem doch auch materiell sei — in unserem körperlichen Organismus — und sehen weiter noch unzählige andere Wesen um uns bis hinab zur Pflanzenwelt und zum Mineralreich.

Auf solchen Vorhalt würde der vedische Seher erwidern: Gewiß ist auch deine Welt wirklich, wie du sagst. Aber es handelt sich ja gar nicht um das, was ihr Wirklichkeit nennt, sondern um die reine Wirklichkeit, in der schlechterdings alles, was nicht lautere Wirklichkeit ist, was irgendwie unwirklich ist, durchaus ausgeschaltet erscheint. Nun ist aber doch alles, was ihr wirklich nennt, nur sehr bedingt wirklich. Denn all das ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Es ist also insolange nicht wirklich, als es noch nicht entstanden ist, und es ist nicht mehr wirklich, wenn es sich wieder aufgelöst hat. Die reine Wirklichkeit war aber doch auch schon, ehe euer so nur wirklich Gewordenes entstand, und wird auch noch sein, wenn alles dieses Gewordene sich wieder aufgelöst, gleichviel, ob es euch möglich ist, zum Uranfang alles Entstehens und zum definitiven Ende alles Vergehens und damit zur reinen Wirklichkeit vorzudringen. Zu dieser reinen Wirklichkeit aber dringe ich vor, nicht etwa, indem ich mich zeitlich vor den Uranfang alles Geschehens oder hinter das Ende alles

Vergehens versetzen könnte, sondern indem ich **direkt** in ihren heiligen Bereich dadurch eintrete, daß ich mich aus dem Bereich des Werdens und damit auch aus meinen eigenen vergänglichen Bestandteilen, ja, sogar auch aus dem mich umgebenden Raum unmittelbar heraus- und auf jene reine, von **allen** Bestimmungen freie Wirklichkeit zurückziehe.

Gut, das läßt sich wenigstens begreifen, wendet der normale Wirklichkeitssinn weiter ein, aber nicht begreifen läßt es sich, wie sich **unsere** Wirklichkeit in jene höchste Wirklichkeit einordnen, mit ihr sich zur **einheitlichen** Wirklichkeit zusammenschließen soll. Denn wie konnte aus jener angeblich höchsten, doch durchaus **einförmigen** Wirklichkeit, deren Verhältnis zu meiner Wirklichkeit der buntfarbigen Welt ich mir wohl ähnlich vorzustellen hätte, wie die Wirklichkeit des Raumes zur Wirklichkeit der einzelnen Körper in ihm, nur daß jene höchste Wirklichkeit auch noch hinter dem Raum zu denken wäre, wie also konnte aus dieser höchsten, durchaus **einförmigen** Wirklichkeit, aus jener, „von allem Sein befreiten Unterschiedslosigkeit“[1] eben meine buntfarbige Welt hervorgehen? Wie konnten insbesondere aus dieser **Einförmigkeit**, die doch auch rein **geistig** sein soll, die **materiellen** Gebilde meiner Welt und in ihnen **der Gegensatz** aller Geistigkeit, wie konnte insbesondere auch mein eigener materieller Organismus sich gestalten? Und gar: wie ist es möglich, daß all die zahllosen Individuen meiner Welt, die ich als untereinander und insbesondere auch als von mir selber durchaus **wesensverschieden** erkenne, gleichwohl mit mir selber **identisch** sein sollen, da doch deiner Lehre gemäß alle Wirklichkeit überhaupt nur meine eigene Wirklichkeit ist?

Sonderbare Bemängelung — erwidert der Vedântist. Wer will „das Undenkbare“ erdenken? Genügt es dir denn nicht, daß sich der anschaulichen Erkenntnis, diesem einzigen Fundament aller Wahrheit, auf ihrem höchsten Gipfel **nur** mehr die Wirklichkeit der reinen Geistigkeit deines eigenen Ich darstellt, so daß also alles andere einfach in dieser höchsten und eigentlichen Wirklichkeit gründen muß, mag uns nun die Art der Zusammenstimmung der beiden Wirklichkeiten zur **einen** Wirklichkeit faßbar sein oder nicht? Übrigens ist die Vereinigung deiner Wirklichkeit mit meiner

---

[1] Sarvopanishatsâra 8.

Wirklichkeit doch auch nicht gar so unerhört schwierig: Wenn deine normale Erkenntnis anders erkennt, als ich, wenn sie insbesondere nicht bloß geistige, sondern auch materielle Gebilde sieht, wenn sie dann Wesensunterschiede in der Welt erkennt, indem sie die einzelnen Individuen als von einander unabhängig und insbesondere auch dem eigenen Ich entgegengesetzt erkennt, so ist das eben eine falsche anschauliche Erkenntnis, ist ein falscher Schein, vergleichbar dem, wenn ein Augenkranker statt des einen Mondes zwei Monde sieht, ist also bloße Täuschung, Illusion, ist Māyā; ist derselbe falsche Schein, dieselbe Täuschung, die dir alle Nacht im Traume eine dritte Wirklichkeit vorspiegelt, nur mit dem Unterschied, daß du das Illusionäre dieser Wirklichkeit jeden Morgen beim Erwachen durchschaust. Warum sollte dann aber nicht auch die andere Wirklichkeit deines Tagesbewußtseins ebenso gut Māyā sein können, aus der du ebenfalls eines Tages erwachen könntest? Und in der Tat, du wirst auch dieses Erwachen erleben, wenn du mit mir aus dem ersten Viertel der Traumwirklichkeit über das zweite Viertel der vermeintlichen Wirklichkeit deines Tagesbewußtseins und das dritte Viertel einer Wirklichkeit, wie sie im traumlosen Tiefschlaf beschlossen liegt, hinweg dich zum vierten Viertel meiner, der eigentlichen Wirklichkeit erhebst.* Dann wird auch für dich der Vater nicht mehr Vater, und die Mutter nicht mehr Mutter sein, werden die Welten nicht mehr Welten, die Götter nicht mehr Götter, wird der Dieb nicht mehr Dieb, der Mörder nicht mehr Mörder, der Asket nicht mehr Asket sein, sondern alle diese Bildungen werden auch für dich in die reine Wirklichkeit verflossen sein, wie die Bilder der Traumwirklichkeit von der Tagwirklichkeit verschlungen werden.

Doch da fällt der normale Verstand abermals dazwischen: Warum muß ich das erst erleben, wenn du es bereits erlebt hast? Nach deiner Lehre bin doch ich im tiefsten Grunde du selber, dein wahres Ich ist in Wirklichkeit zugleich mein wahres Ich, indem es

* In der oben angeführten Stelle Māṇḍūkya-Up. 1, 7 bezeichnen die Worte „nach innen erkennend" den Traumzustand, die weiteren Worte „nach außen erkennend" den Zustand des normalen Wachens und die Worte „durch und durch aus Erkenntnis bestehend" den traumlosen Tiefschlaf, indem unser Wesen nach den Upanishads ja durch und durch Erkennen ist und dieses Erkennen im traumlosen Tiefschlaf im Zustand der Ruhe sich hält, in diesem Zustand also lautere Erkenntnismasse ist. (Vgl. Māṇḍūkya-Up. 1, § 1, 3—5.)

doch nur *ein* Ich, nur *einen* Ātman gibt? Warum hast also du in deiner Erlösung nicht auch mich miterlöst? Das nämliche Ich kann sich doch nicht zugleich — in dir — erlösen und dabei in mir völlig unerlöst bleiben!

Ja wohl, das Große Ich, der Ātman, kann in mir erlöst und in dir unerlöst sein, spricht der vedische Heilige, wie ja eben die *Tatsache* meiner Erlösung und die *Tatsache* deiner Nichterlösung sowie die *Tatsache*, daß ich mich als die *eine* reine Wirklichkeit, als der unteilbare Ātman *unmittelbar erlebe*, unwiderleglich beweist. Ob du das begreifen kannst, ob das überhaupt begreifbar ist, kann gegenüber diesen *Tatsachen* nicht weiter in Betracht kommen, indem dann eben die Unbegreiflichkeit dieser *Tatsachen* nur die Unvollkommenheit unseres Erkenntnisvermögens dartut.

In diesem kurzen Extrakt der Upanishad-Lehre ist auch die Lösung des Problems von Kraft und Stoff enthalten, wie sie sich nach dieser Lehre ergibt: Es gibt in *Wirklichkeit* überhaupt keine Kräfte, keine Energien, sowenig, als es in Wirklichkeit Stoffe, Materie gibt. Alle Realitäten (dharmāḥ) — und solche sind doch vor allem die Kräfte — sind an sich ein rein Geistiges, eben als Bestandteile der reinen Wirklichkeit, die ja „das unwandelbare Geistige"[1] ist, oder, was, wie wir wissen, nach dieser Lehre dasselbe ist, alle Realitäten sind nur im Bewußtsein: „Alle Realitäten sind *nur Wissen*."[2] Dabei sind sie, weil die reine Wirklichkeit oder das höchste Bewußtsein durchaus einförmig, unterschiedslos ist, nichts Individuelles, keine Vielheit — „Vielheitlos ist die Wirklichkeit"[3] — und weiterhin sind sie, weil die reine Wirklichkeit kein Entstehen und Vergehen kennt, auch ewig: „Ungeboren und unsterbend sind die Dharma dem Wesen nach; der ist eines Dharma unkundig, der ihn entstehen und vergehen läßt."[4] Wie soll man sich dann aber solche Realitäten überhaupt noch vorstellen? Man soll sie sich auch nicht mehr *vorstellen*, weil sie, ganz wie die platonischen Ideen, eben auch unvorstellbar sind, „unsagbar dem Erwachten selbst".[5] Auch das Bewußtsein eines solchen Erwachten beschränkt sich ja auf die Gewißheit des eigenen Ich. Darüber hinaus weiß er nur noch als unmittelbare Konsequenz davon, daß

---

[1] Nṛs.-utt.-tāp.-Up. 2. [2] Māṇḍ.-kār. 4, 99. [3] l. c. 1, 17.
[4] l. c. 4, 10. [5] l. c. 4, 99.

er sich auch unmittelbar als „zweitlos" erkennt, daß „er selber alle Dinge ist".[1] Wenn sich für uns die Realitäten in Form unzähliger Energien und Stoffe, in Raum und Zeit ausgebreitet, darstellen, so ist das nur die Folge davon, daß in uns das Ich als in ein Blendwerk (māyā) verstrickt erscheint. An sich zwar ist es auch in uns „unverwirrt und in Ruhe"[2] — auch aus uns strahlt trotz allem das unwandelbare Subjekt des reinen Erkennens wie die Sonne durch die Stürme und Wolken — aber „es scheint verwirrt gleichsam und in Tätigkeit nur durch die Māyā,"[3] durch jenes Blendwerk, das das höchste Ich übrigens selber geschaffen hat: „Als Blendwerk (māyā) die Natur wisse, als den Zauberer (māyāvin) den höchsten Gott,"[4] d. h. also eben den Ātman. Dieses Blendwerk, diese Māyā ist „das Starre, Wahnartige, unendlich Leere", in das das Ich sich hineingestellt sieht. „Aber obgleich sie bald das, bald dies zur Erscheinung bringt und beständig vergehend" ist, so wird sie doch von den Toren angesehen als das Ich. Aber sie läßt es — [das Ich] — nur erscheinen als seiend und wieder nicht seiend — [d. h. vergehend] — indem sie es — [das Ich] — aufzeigt und wieder nicht aufzeigt. Nämlich wie der in sich gleiche Kern des Feigenbaumes das Vermögen zu vielen Feigenbäumen, so trägt auch sie — [die Māyā] — obwohl sie eine ist, das Vermögen der Vielheit in sich. Denn wie der in sich gleiche Feigenbaumkern, obwohl er nur einer ist, viele über ihn hinausragende Feigenbäume, welche alle ihn als Kern haben, hervorbringt und in jedem von ihnen voll und ganz besteht, so bringt auch die Māyā viele über sie hinausreichende, voll und ganz bestehende Standorte — [des Ich] — zur Erscheinung und schafft so scheinbar die individuelle und die göttliche Seele, und bleibt doch dabei nur Täuschung und Nichtwissen. Sie ist vielfältig, aber festgefügt und auch reich an Sprossen."[3]

Wer möchte nicht sehen, daß hier unter Māyā eben das gemeint ist, was wir die Natur nennen? Wie das ja auch zum Überfluß in der eben angeführten Stelle der Çvetaçvatara-Upanishad ausdrücklich gelehrt wird: „Als Māyā die Natur wisse!" Von dieser Natur gelten ja auch die anderen Worte: „Dasjenige, welches ohne Anfang, doch nicht ohne Ende ist, welches sich gegen Beweis und Nichtbeweis gleich verhält, nicht seiend, noch auch

---

[1] l. c. 2, 30. [2] Nṛs.-utt.-tāp.-Up. 9. [3] l. c. [4] Çvetaçv.-Up. 4, 10.

nichtseiend, noch auch seiend und nichtseiend ist — [sie ist eben bloß ein unaufhörlich Werdendes] — welches, sofern man für das aus dem selbst Unerschaffenen stammende Erschaffene die Ursache vorstellt, nicht ist, und sofern man sie — [nämlich diese Ursache] — nicht vorstellt, ist, dieses aller Merkmale Entbehrende wird das Blendwerk (Māyā) genannt.* Hiernach ist also die ganze Natur mit allen ihren Kräften und insbesondere auch aller ihrer Materie nichts weiter als ein Blendwerk, ein Gaukelspiel, das uns die reine Wirklichkeit verdeckt, und sind eben deshalb alle Weltschöpfungs- und Weltvergehungstheorien, wie sie sich auch in den Upanishaden zahlreich finden, nichts weiter als Versuche, die Entstehung dieses Blendwerks aus der reinen, von allen Bestimmungen freien Wirklichkeit des einen Ich, das insoweit mit Vorliebe das Brahman genannt wird, allegorisch faßbar zu machen. Der Weise verhält sich allen solchen Mythen gegenüber ablehnend, er kennt kein anderes Streben mehr, als im Denken — auch dieses Denken ist als die Auswirkung unseres unerkennbaren Wesens an sich etwas durchaus Unerkennbares, insbesondere nicht eine Kraft in unserem Sinne — sich von diesem Blendwerk allmählich frei zu machen[1] und sich eben dadurch auf die eine, reine Wirklichkeit zurückzuziehen, „zur Einheit auf dem Einen zu gelangen,“[2] und zwar dadurch, daß er dieses Blendwerk, die ganze Natur, weil ihm wesensfremd, als leidvoll erkennt: „Was von ihm verschieden ist — [das ist eben diese ganze Māyā] — das ist leidvoll.“[3]

III.

Wer den Grundgedanken Platons und der Upanishaden wirklich begreift, d. h. wessen anschauliches Denken ihnen zu folgen vermag — und das werden überaus Wenige sein, unter Millionen vielleicht einer — der wird auch ohne weiteres das Gewaltige, das im System Platons steckt, und das geradezu Riesenhafte, das speziell

* Sarv.-up.-sāra 23. — Der Sinn der Stelle ist: Wenn man die erschaffene Natur, die aus dem unerschaffenen Brahman oder Ātman stammt, im Verhältnis zu dieser ihrer Ursache betrachtet, so erscheint sie gegenüber dem wahren Sein des Brahman oder Ātman als ein Nichtseiendes. Betrachtet man aber die Natur bloß für sich, ohne das eigentliche Sein des Brahman oder Ātman zu kennen, hat man also bloß den normalen Wirklichkeitssinn, wie unsere modernen „Philosophen“, dann erscheint die Natur als das Seiende, ist sie.

[1] Çvetaçv.-Up. 1, 10. [2] Maitr.-Up. 6, 17 1 f. [3] Bṛh.-Up. 3, 5, 1.

die Upanishaden in sich bergen, wenigstens fühlen. Freilich wird er andererseits auch nicht zum vollen Genuß dieser Offenbarungen einer höheren Wirklichkeit, als die unsere ist, kommen, weil sie in den beiden Systemen allzusehr von Unklarheiten, ja, Unbegreiflichkeiten, nämlich inneren Widersprüchen, durchsetzt sind. Speziell in den Upanishaden ist das Grundgebrechen, an dem das ganze System krankt, sein Grundgedanke von der Wesensidentität alles Seienden, wie er in der bekannten Formel zum Ausdruck kommt „Tat tvam asi: das bist du", ein Gedanke, der nicht nur nicht zu begreifen ist, sondern auf Schritt und Tritt in unvereinbaren Gegensatz mit der uns bekannten anschaulichen Wirklichkeit gerät. Es geht auch nicht an, das durch den Hinweis auf die angebliche Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens hinwegdisputieren zu wollen. Denn wenn dieses Erkenntnisvermögen nicht mehr vertrauenswürdig ist, wenn es angebliche Tatsachen als in direktem Widerspruch mit anderweiten zweifellosen Tatsachen stehend erkennt, dann ist es überhaupt nicht mehr vertrauenswürdig, insbesondere auch nicht mehr in der Feststellung der Tatsachen selber. Übrigens fühlt doch auch jeder unbefangene Mensch ohne weiteres die Untrüglichkeit seines richtig gebrauchten Erkenntnisvermögens, untrüglich schon deshalb, weil es ja eben zur Erkenntnis der Wirklichkeit bestimmt ist und weil die Natur die von ihr in der Schaffung eines bestimmten Organs verfolgten Zwecke mit diesem Organ, wenn es nur richtig gebraucht wird, auch stets unfehlbar erreicht. So muß also der von der Erkenntnis nicht mehr verdauliche Rest eines Systems einer Unvollkommenheit dieses Systems selber entspringen, d. h. in unserem Falle: Sowohl das Systems des Platon wie das der Upanishaden stellen nur Annäherungen an die Wahrheit dar. Die volle Wahrheit muß, eben als getreues Spiegelbild der in sich selbst zusammenstimmenden Wirklichkeit, in sich widerspruchslos, in allen ihren Teilen harmonisch und so vollkommen klar und damit restlos einzusehen sein. Diese vollkommene Wahrheit bringt uns die Lehre des Buddha, bringt sie uns speziell auch über das Problem von Kraft und Stoff, oder Energie-Materie.

Wie wir bereits aus der „Lehre des Buddha" und den zahlreichen bisherigen Abhandlungen im „Weltspiegel" zur Genüge wissen, besteht nach dem Buddha das Erkennbare am Menschen in seiner Persönlichkeit, näher, den diese konstituierenden fünf Gruppen: körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemüts-

tätigkeiten, Bewußtsein. Dabei bildet die Grundlage der Persönlichkeit die körperliche Form, also unser Leib. Er ist die Sechssinnenmaschine, „das Triebwerk des Leidens". Durch ihre Tätigkeit wird das Element des Bewußtseins und mit diesem Empfindung und Wahrnehmung erzeugt, mit der Folge, daß dann die Gemütstätigkeiten, insbesondere die abstrakte Denktätigkeit im Denkorgan, einsetzen. Steht die Maschine still, dann leuchtet eben deshalb auch kein Bewußtsein mehr, und wird somit auch nichts mehr empfunden, nichts mehr wahrgenommen und damit auch nichts mehr gedacht. Funktioniert die Maschine teilweise nicht mehr, indem z. B. das Sehorgan funktionsunfähig wird, dann wird eben insoweit kein Bewußtsein und werden damit auch insoweit keine Empfindungen und Wahrnehmungen mehr hervorgebracht.

Die Sechssinnenmaschine besteht aus den vier Grundstoffen, die der Buddha auch Elemente (dhātuyo) nennt: „Und was, Freunde, ist die Haftensgruppe der körperlichen Form?" Die vier Grundstoffe und die in Abhängigkeit von den vier Grundstoffen bestehende körperliche Form. Was sind aber, Freunde, die vier Grundstoffe? Das Erdenelement, das Wasserelement, das Feuerelement, das Windelement. — Was ist nun, Freunde, das Erdenelement? Das Element der Erde mag zu einem selbst in Beziehung stehen, oder außen sein. Welches ist nun das zu einem selbst in Beziehung stehende Erdenelement? Was sich bei einem selbst einzeln fest und hart dargestellt hat, als wie die Kopfhaare, die Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen . . . Was es nun da in bezug auf einen selbst an Erdenelement gibt und was es außen an Erdenelement gibt, das ist das Element der Erde. — Was aber, Freunde, ist das Element des Wassers? Das Wasserelement mag zu einem selbst in Beziehung stehen oder es mag außen sein. Welches ist nun aber das zu einem selbst in Beziehung stehende Wasserelement? Was sich bei einem selbst einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat, als wie Galle, Schleim, Blut . . . Was es nun da in bezug auf einen selbst an Wasserelement gibt und was es außen an Wasserelement gibt, das ist das Element des Wassers. — Was aber, Freunde, ist das Element des Feuers? Das Feuerelement mag zu einem selbst in Beziehung stehen oder es mag außen sein. Welches ist nun aber das zu einem selbst in Beziehung stehende Feuerelement? Was sich bei einem selbst einzeln hitzig und feurig dargestellt hat, als wie wodurch Wärme erzeugt wird, wodurch man verdaut, wo-

durch man sich erhitzt . . . Was es nun da in Bezug auf einen selbst an Feuerelement gibt und was es außen an Feuerelement gibt, das ist das Element des Feuers. — Und was, Freunde, ist das Element des Windes? Das Windelement mag zu einem selbst in Beziehung stehen oder es mag außen sein. Was ist nun das zu einem selbst in Beziehung stehende Windelement? Was sich bei einem selbst windig oder windähnlich dargestellt hat, als wie die Winde des Bauches und Darmes, die Winde, die jedes Glied durchströmen, die Einatmung und die Ausatmung . . . Was es nun da in bezug auf einen selbst an Windelement gibt und was es außen an Windelement gibt, das ist das Element des Windes."[1]

Was die vier Elemente, soweit sie unseren Körper aufbauen, von den Elementen in der äußeren Natur unterscheidet, ist nur ihre Organisierung, die sie durch die Assimilation erfahren, d. h. ihre Fähigmachung zur Auslösung des Elements des Bewußtseins, welche Organisierung jenem Prozeß verglichen werden kann, durch welchen Eisen magnetisch gemacht und dadurch fähig wird, andere Eisenteilchen anzuziehen.[2] So ist also unser Körper eine Ansammlung von organisch gemachten Stoffen der Außenwelt.

Die Organisierung der Stoffe und die Überführung der organisierten Stoffe in die körperliche Form erfolgt durch Kräfte, näher Energien (saṅkhārā), und durch weitere Energien erfolgt dann die Aktuierung der körperlichen Form als Sechssinnenmaschine. Eben in diesen an den Stoffen unseres Körpers in Form unaufhörlicher Prozesse tätigen Energien besteht das Phänomen des Lebens, so daß dieses also nichts weiter als „ein Haufen organischer Prozesse" (saṅkhārā) an den vier Grundstoffen ist. In dieser Form begegnen wir den Phänomenen Kraft und Stoff in den Reden des Buddha auf Schritt und Tritt.

Aber auch das philosophische Problem von Kraft und Stoff finden wir in dieser Form bereits vom Buddha gelöst, d. h. das Problem, in welchem Verhältnis das, was wir unter den Begriffen Kraft und Stoff, bzw. Energie-Materie verstehen, zu unserem eigentlichen Wesen, zu unserem Kernhaften steht: Das alles ist nicht mein Wesen, nicht mein Kernhaftes, nicht mein eigentliches Ich. Wie wir ebenfalls bereits wissen, kam der Buddha zu diesem Resultat auf Grund des schlechterdings unfehlbaren Kriteriums für

[1] M. N. I, p. 185 (M. S. I, S. 295 ff.). [2] Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 64 ff.

die reinliche Scheidung des Kerns von der Schale, daß, was wir an uns entstehen und vergehen sehen, unmöglich etwas mit unserem Kernhaften zu tun haben könne[1], und dann durch tiefste innere Versenkung, in welcher er alle seinen Organismus aufbauenden Stoffe und alle in diesem Organismus tätigen Energien auf dieses Kriterium untersuchte. Sind uns aber die Stoffe unseres Körpers und seine Energien nicht wesenhaft zugehörig, dann hat auch das durch die Tätigkeit dieser Energien hervorgebrachte Bewußtsein[2] und hat auch das erst auf Grund dieses Bewußtseins ermöglichte Empfinden[2] nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun, indem wir auch diese höchsten geistigen Phänomene fortwährend entstehen und vergehen sehen. Damit hatte der Buddha einen Riesenschritt auch über die Upanishaden hinaus getan: Auch im Turīya, im vierten Viertel, erfasse ich nicht mein Wesen, auch das in diesem vergeistigsten Zustand leuchtende, objektlose, ausschließlich auf die Gewißheit des eigenen Ich konzentrierte Bewußtsein ist bloß die Wirkung einer auf die Erzeugung eben dieses Bewußtseins gerichteten energetischen Betätigung meines reinen, von der groben Körperlichkeit befreiten Denkorgans und gehört mir damit so wenig wesenhaft zu, wie dieses Denkorgan und die in ihm tätige, von mir erst erzeugte Energie selber. Ich bin also auch nicht im Denken bestanden. Ich bin mit der Erkenntnis überhaupt nicht zu finden, indem jede Erkenntnis ja ihrem Wesen nach nie auf den Erkenner, sondern immer nur auf ein dem Erkenner Gegenüberstehendes, also stets und ausnahmslos nur auf den Bereich des Nicht-Ich gehen kann.

*

Wenn wir das bisher über Kraft und Stoff Ausgeführte näher betrachten, so sehen wir insbesondere auch, daß es dem Menschen spezifisch eigentümliche, von ihm selber ausgehende Kräfte sind, die die Stoffe der Außenwelt zur menschlich-körperlichen Form gestalten und diese Form dann als das Sechssinnengetriebe in Tätigkeit setzen. Nun sind aber auch in den Stoffen selbst wieder bereits diesen eigentümliche Energien tätig, indem es konkrete Stoffe ohne Energien überhaupt nicht gibt, nämlich die physikalischen und chemischen Kräfte, die von den spezifisch menschlichen Energien beherrscht und den mit diesen letzteren verfolgten Zwecken dienst-

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift II, S. 90 ff. [2] Siehe „Lehre des Buddha", S. 55 ff.

bar gemacht werden.* In der völligen Unterordnung dieser physikalischen und chemischen Kräfte unter die spezifisch menschlichen Energien besteht der Zustand der Gesundheit, in ihrer Rebellion gegen diese Energien die Krankheit. Im Tode endet diese Rebellion mit dem völligen Siege der physikalischen und chemischen Kräfte über die spezifisch menschlichen Energien, die deshalb von diesem Organismus weichen, um in einem neu ergriffenen Keim neu anzuheben. Weil aber mit ihrem Rückzug vom bisherigen Organismus im Tode des letzteren die in ihm hausenden physikalischen und chemischen Kräfte frei werden und so die Alleinherrschaft gewinnen, deshalb sehen wir die Schwere den Leichnam am Boden halten und die chemischen Kräfte, wie Kohlensäure, Wasser, Ammoniak ihn zersetzen.

Was von uns gilt, das gilt natürlich von allen Lebewesen. Auch sie, ob sie nun auf der Spitze der Stufenleiter des Lebens stehen oder in den Tiefen hausen, sind nicht in den Energien und Stoffen bestanden, mittels deren, bezw. an denen sie wirken, auch sie müßten vielmehr, wenn sie die richtige Erkenntnis hätten von allem, was sie an sich entdecken könnten, sagen: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Auch sie sind zu all diesem Fremden durch einen Akt des Ergreifens oder Anhaftens auf Grund eines aufgestiegenen Dranges (taṇhā) gekommen, mit der Folge, daß an dem ergriffenen Keim die ihnen eigentümlichen Energien in Aktion treten. Ja, das Ausgeführte gilt von allem Daseienden überhaupt, gilt auch von den anorganischen Stoffen, die die Basis alles höheren Lebens bilden, selber. Auch ihnen liegt ein Unergründliches zu Grunde, aus dem sich Willensgier nach einer bestimmten Art von Betätigung und damit ein Ergreifen erhob, worauf dann eine ganz bestimmte Energie einsetzte, die die ergriffenen Stoffe zu einem neuen Stoff, etwa zu Gold, gestaltete und sie nun dauernd in diese Form zwingt. Auch das hier Zugrundeliegende müßte also, wenn es erkennen könnte, von allen seinen „Beilegungen" (upadhi) — Willensgier (Drang), Ergreifen, ergriffenen Stoffen, energetischer Betätigung an diesen — sagen: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Denn der Paṭiccasamuppāda, die Kausalitäts-

* Weil so jede Kraft zur Erreichung eines bestimmten Zweckes gesetzt wird und sie zur Erreichung dieses Zweckes Arbeit leistet, deshalb ist der moderne Ausdruck „Energie" tatsächlich präziser, als der ganz allgemeine und unbestimmte Ausdruck „Kraft".

kette, die Lehre von der Art der Entstehung des Bereiches des Anattā, gilt von allem nur immer denkbaren Werden in der Welt, also auch vom Anorganischen: „In Abhängigkeit vom Ergreifen entsteht das Werden. Und dies, Ānanda, ist im folgenden Sinne zu verstehen: Angenommen, daß überhaupt und durchweg kein Ergreifen irgend Eines — [!] — an irgendetwas stattfände, würde da beim gänzlichen Fehlen eines Ergreifens irgendein Werden wahrzunehmen sein?" — „Gewiß nicht, o Herr." — „Da ist hier also, Ānanda, die Ursache, der Ursprung des Werdens, nämlich das Ergreifen. — In Abhängigkeit vom Drang entsteht das Ergreifen. Und dies, Ānanda, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, daß überhaupt und durchweg kein Drang irgend Eines — [!] — nach irgendetwas stattfände, würde da bei dem gänzlichen Fehlen eines Dranges irgendein Ergreifen wahrzunehmen sein?" — „Gewiß nicht, o Herr." — „Da ist hier also, Ānanda, die Ursache, der Ursprung des Ergreifens, nämlich ein Drang."

Wollen wir uns diese Ätiologie, wie sie auch im Bereich des Anorganischen gilt, durch ein Beispiel klarmachen: Wasser besteht, so sagen unsere Chemiker, aus den brennbaren Gasen Wasserstoff und Sauerstoff, die für unsere Chemie, weil sie sie zur Zeit noch nicht weiter zu spalten vermag, als einfache Stoffe, als Elemente gelten. Nach der Lehre des Buddha aber können auch diese Stoffe in Wahrheit keine solchen Elemente sein, sondern müssen selbst wieder aus mehreren anderen Stoffen hervorgegangen sein. Denn auch sie sind ja ebenfalls wieder infolge eines Ergreifens entstanden. Jedes Ergreifen aber setzt mindestens zwei zusammengebrachte Stoffe voraus, an denen es erfolgt, ein Satz, den ebenfalls die Erfahrung liefert. Man vergleiche männliches Sperma und mütterliches Ei, in ihrer Vereinigung ergriffen von dem Keimling (gandhabba), Brennmaterial und Sauerstoff, in ihrer Vereinigung ergriffen von einem eben nach seiner „Beilegung" „Feuer" genannten Unergründlichen usw. Man hat noch nie die Bildung eines neuen Stoffes aus einem anderen Stoff feststellen können. Immer, wo die Entstehung eines neuen Stoffes festgestellt werden konnte, stieß man auf mindestens zwei andere Stoffe als die Bedingung der Entstehung des neuen. Weil so jeder Stoff mindestens zwei andere bereits voraussetzt, deshalb können wir auch nie zu dem von der Chemie geträumten Urelement, aus dem alle anderen entstanden sein sollen, kommen, vielmehr verliert sich auch hier, wie überall,

der Regressus ins Unendliche. Hienach ist also auch der Sauerstoff bereits eine Kombination von anderen Stoffen, die samt den in ihnen tätigen Energien von der spezifischen Sauerstoffenergie überwältigt und in ihre Dienste gezwungen werden, mit der Folge, daß die spezifische Wirkungsweise der Sauerstoffenergie eben die unter dem Namen Sauerstoff bekannten Qualitäten erzeugt. Genau so verhält es sich natürlich mit dem Wasserstoff. Vereinigt man nun Sauerstoff und Wasserstoff zu dem Gemenge des Knallgases und entzündet dieses, so verkündet eine fürchterliche Detonation unter sehr starker Licht- und Wärmeentwicklung eine große, eine totale, eine das Innerste jener beiden Gemengteile betreffende und ergreifende Veränderung an; und in der Tat finden wir sogleich als Produkt derselben eine von jenen beiden Bestandteilen von Grund aus und in jeder Hinsicht verschiedene, dabei aber durch und durch homogene Substanz, das Wasser. Was ist nun dabei im Einzelnen vor sich gegangen? In der Entzündung des aus dem Gemisch zweier brennbarer Stoffe bestehenden Knallgases erfolgt zunächst ein Ergreifen dieses Gemenges aus einem Unergründlichen heraus, das nach seiner Offenbarung „Feuer" genannt wird. Sofort nach diesem Ergreifen setzt die diesem Unergründlichen entsprechende Energie ein, welche den Sauerstoff und Wasserstoff verbrennt, d. h. die spezifische Sauerstoffenergie und Wasserstoffenergie überwältigt und sie so zum Entweichen bringt — eben das Resultat dieses Verbrennungsprozesses, näher, der in ihm tätigen Feuerenergie ist die Licht- und Wärmeentwicklung — mit der Folge, daß nunmehr die Stoffe, welche bisher von den Sauerstoff- und Wasserstoffenergien beherrscht worden waren, von dieser Herrschaft und mit dem Ende des Verbrennungsprozesses auch von der Herrschaft der die Sauerstoff- und Wasserstoffenergien vertreibenden Feuerenergie frei werden. Eben dadurch werden sie nun aber geeignete Angriffsobjekte für ein anderweites eigenartiges Ergreifen aus einem Unergründlichen heraus und dessen energetische Betätigung an ihnen, welche Betätigung sich in der Erzeugung des Wassers zeigt.*

---

[1] In Rücksicht darauf, daß bei der Verbrennung von Sauerstoff für sich und Wasserstoff für sich keine Detonation erfolgt, ist auch nicht einzusehn, warum es zu einer solchen kommen sollte, wenn die beiden Gase zusammen verbrannt werden. Es muß also wohl angenommen werden, daß diese Detonation erst die Folge der auf die Erzeugung des Wassers gerichteten Energie ist.

Halten wir uns gegenwärtig, daß in eben dieser Weise alle Energien und Stoffe vom höchsten Standpunkt aus sich präsentieren, so ergibt sich folgendes vorläufige Gesamtresultat: Die Energien und Stoffe sind wesentliche Bestandteile der Natur, aber sie sind keine wesentlichen Bestandteile der Wirklichkeit. Im Gegensatz zur Natur als dem Inbegriff aller erkennbaren Dinge gibt es nämlich auch eine Wirklichkeit ohne Dinge, ohne Energien und Stoffe. Es ist die Wirklichkeit unseres eigenen Wesenhaften, also unseres eigentlichen Ich, und die Wirklichkeit des Wesenhaften aller Dinge überhaupt, aus welcher Wirklichkeit die Energien erst hervorwachsen, um sich an den ergriffenen Stoffen zu betätigen. Somit gelangen wir auch unter der Führung der Buddhalehre zu einer höheren, reinen Wirklichkeit, aus der sich die Wirklichkeit unserer buntfarbigen, in unaufhörlichem Wechsel sich jeden Augenblick immer wieder neu gebärenden Welt abhebt. Aber diese vom Buddha aufgezeigte höchste Wirklichkeit ist nicht die Wirklichkeit der Upanishaden und ist auch nicht die Wirklichkeit Platons. Deshalb krankt diese Wirklichkeitslehre aber auch nicht an den Gebrechen der Wirklichkeitslehren jener. Die höchste Wirklichkeit des Buddha liegt nämlich über allem Erkennbaren hinaus, indem zu dem Wesenhaften von uns selber, wie alles übrigen Seienden, die Erkenntnis überhaupt nicht vorzudringen vermag. Soweit kann man von dieser höchsten Wirklichkeit überhaupt nichts Positives mehr aussagen, sie ist schlechthin von allen Bestimmungen frei, insbesondere auch von der Bestimmung der Geistigkeit, sogar von der des Seins, indem auch dieser Begriff, wie jeder, ausschließlich von den erkennbaren Dingen abgezogen ist. Erst recht gilt das natürlich von den Begriffen der Vielheit und der Einheit: Weil das Wesenhafte jedes Dinges mit der Erkenntnis nicht zu erreichen ist, deshalb ist natürlich auch das Verhältnis nicht feststellbar, in welchem dort die Wesenheiten zu einander stehen, ob sie Eines oder ein Vieles sind, oder was sonst in dieser Beziehung zutreffen mag. Alles Wesenhafte ruht in jener allerhöchsten, von allen Bestimmungen, auch der des Raumes, freien Wirklichkeit in einem durchaus unerkennbaren Zustande. Es hat also auch die Formel „Tat tvam asi: das bist du“ dort keine Geltung mehr, hat jeden Sinn verloren. Damit sind dann aber auch alle die sich aus ihr ergebenden Unbegreiflichkeiten, ja inneren Unmöglichkeiten aufgehoben. Natürlich ist in der höchsten Wirklich-

keit des Buddha auch kein Raum für die platonischen Ideen mehr. Denn in der reinen Wirklichkeit, wie sie uns der Buddha aufzeigt, ist ja alles erloschen, also auch alles, was Platon unter seinen Ideen versteht. Inwieweit und eventuell in welcher Form sich für diese aber doch in der reinen Wirklichkeit irgendeine Entsprechung finden möchte, worauf unser Denken allerdings notwendig hinführt, muß man ebenfalls auf sich beruhen lassen, eben weil von der reinen Wirklichkeit nichts weiter als ihre bloße Tatsächlichkeit zu erkennen ist, sie also im übrigen durchaus und absolut unergründlich ist. Erkennbar ist vielmehr nur das Spiel oder vielmehr der unaufhörliche Kampf der aus dieser unergründlichen Wirklichkeit bezw. aus den in ihrem unergründlichen Schoße auf eine unergründliche Weise verborgenen Wesenheiten hervorbrechenden Energien um den Besitz der Stoffe, welcher unaufhörliche Kampf ein ebenso unaufhörliches Sterben der vorhandenen und Geborenwerden neuer Formen zur Folge hat. Eben deshalb heißt ja auch diese auf dem Hintergrund der höchsten Wirklichkeit sich abspielende niedere Wirklichkeit die Natur, die ewig Gebärende, könnte aber auch mit dem gleichen Rechte mit Schopenhauer die Mortur, die ewig Sterbende, genannt werden.

*

In den vorstehenden Ausführungen ist das Verhältnis von Kraft und Stoff zum Wesenhaften der Wirklichkeit, wie sich dieses Verhältnis aus der Lehre des Buddha ergibt, behandelt. Diese Ausführungen wären unvollständig und deshalb auch nicht restlos verständlich, wenn nicht noch ein letzter Punkt geklärt würde, nämlich das Verhältnis von Kraft und Stoff oder Energie und Materie zueinander. Welches ist nach der Lehre des Buddha das Verhältnis der Energie zur Materie? Was versteht man nach Buddha überhaupt unter den Stoffen im Gegensatz zu den Kräften, zu den Energien?

Bisher wurde allgemein die Meinung vertreten, der Buddha habe über die Natur der Materie überhaupt keine Aufschlüsse gegeben, weil das nicht in den Rahmen seiner Erlösungslehre falle. Diese Annahme erweist sich jedoch, wenn man sein System ganz besonnen auch nach dieser Richtung durchschürft, als irrig. „Der Vollendete weiß, der Wirklichkeit gemäß, wie die Welt aus einzelnen Elementen, aus verschiedenen Elementen besteht.“[1] Er verlangt

---

[1] M. N. I, p. 70 (M. S. S. 111).

von seinen Jüngern auch, daß sie dieser Elemente „kundig“ seien.[1] Eben deshalb hat er diese Elemente in seinen Reden auch nach den verschiedensten Richtungen hin dargelegt. Zu ihnen gehören vor allem auch jene, die der Welt ihre Materialität verleihen. Freilich, um hier dem Buddha in seine Tiefen folgen zu können, muß man selber ganz besonders tief veranlagt und müssen speziell wir Kinder eines in seichtester Oberflächlichkeit aufgehenden Zeitalters entsprechend vorbereitet sein. Dieser Vorbereitung dienten vor allem die obigen summarischen Einführungen in die Lehren Platons und der Upanishaden über das Wesen der Materie. Insbesondere ist hier die Lehre Platons einschlägig. Denn wer das Wesen der platonischen Materie begriffen hat, der wird auch ohne weiteres die Lehre des Buddha über die stofflichen Elemente der Welt begreifen. Im Prinzip deckt sich nämlich die Lehre des Buddha in diesem Punkte mit der Platons.

Wir haben oben bereits gehört, daß es nach dem Buddha vier stoffliche Elemente gibt: Das Erdenelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Windelement. Das Erdenelement wird bestimmt als das, was sich als hart und fest, das Wasserelement als das, was sich als flüssig oder wässerig, das Feuerelement als das, was sich als Feuer oder hitzig, und das Windelement als das, was sich als Wind oder windähnlich dargestellt hat. Veranschaulicht werden diese Definitionen durch Bezugnahme auf die entsprechenden mit den fünf Außensinnen wahrnehmbaren Stoffe der uns umgebenden Natur. In Hinsicht auf die Art dieser Definition glaubt man die Ausdrücke „Erdenelement“, „Wasserelement“, „Feuer-“ und „Windelement“ als bloße Sammelnamen für die einzelnen chemischen Stoffe der Natur auffassen zu sollen. Allein diese Auffassung übersieht zunächst, daß die Anführung konkreter Beispiele für einen bestimmten Begriff die regelmäßige Art der Definition eines Begriffs im buddhistischen Kanon ist. Und dann setzt doch, genau besehen, auch die vom Buddha beliebte Art der Bestimmung der vier Grundstoffe bereits voraus, daß es vier eigenartige, ganz bestimmte Elemente gibt, die in den einzelnen uns in der Erfahrung gegebenen Stoffen und unter den derzeitigen physikalischen Verhältnissen unseres Planeten unter der spezifischen Qualität der Härte, der Flüssigkeit, des Feurigen und des Windigen erscheinen.

[1] M. N. III, p. 62 (M. S. III, S. 168).

Dazu kommt aber noch Folgendes: Die Sāṃkhya-Kārikā, die in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung von Īçvarakṛṣṇa als Reproduktion einer bereits überlieferten Lehre abgefaßt wurde[1], fußt zweifellos in wesentlichen Teilen auf der Buddhalehre als dem nicht nur älteren, sondern vor allem auch vollkommeneren, ja vollkommenen System.* In dieser Sāṃkyha-Kārikā erscheinen nun die vier Elemente der Buddhalehre samt einem weiteren Element derselben, dem Äther- oder Raumelement — davon weiter unten — wieder als die fünf Reinstoffe (Tanmātras), d. h. also als absolut einfache Stoffe oder Urelemente im modernen Sinn.[2] Ihnen stehen gegenüber die Bhūtas, die bereits aus der Vermischung dieser Reinstoffe bestehenden sogenannten Elementarstoffe, die sich uns in der sinnlichen Erfahrung präsentieren. Hat man aber schon damals die Buddhalehre von den Elementen bereits in dieser Weise ausgelegt, oder gelangte man auf jeden Fall auch bereits außerhalb der Buddhalehre zur Auffassung von Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther als Urelementen im eigentlichen Sinne, dann liegt es doch wohl schon aus diesem Grunde überaus nahe, anzunehmen, daß eben auch schon der Buddha selber, wenn er die genannten fünf Faktoren ebenfalls ständig als „Elemente" (dhātuyo) bezeichnet, hierbei das Wort „Element" auch ganz in dem gleichen Sinne, also eben als Urelement im modernen Sinne verstanden wissen wollte, um so mehr, als auch er die vier ersten Elemente, also die vier Grundstoffe, genau wie das Sāṃkhya ausdrücklich den Bhūtas, den Gebilden der unmittelbaren Erfahrung gegenüberstellt und zwar als die mahābhūtā, die Großgebilde.

Doch wir sind nicht auf diese immerhin unsichere Beweisführung beschränkt. Lehrt der Buddha die Reinstoffe, also die Urelemente,

---

* Schon aus dieser Sāṃkhya-kārikā hätten übrigens unsere Buddhologen, wenn sie sich nur einigermaßen hätten von dem Einfluß der nachkanonischen buddhistischen exegetischen Literatur frei machen können, auch auf den eigentlichen Sinn des Anattā-Gedankens des Buddha kommen müssen, wenn sie diesen Sinn nicht schon aus dem buddhistischen Kanon selbst zu entnehmen vermochten. Vertritt doch auch das Sāṃkhya die gänzliche Diversität des Purusha, also des Ātman, des Ich, von der Prakṛti, der ganzen objektiven Welt, einschließlich unseres grobmateriellen und psychischen Apparats und lehrt sie doch eben diese Diversität genau mit den gleichen — sicherlich ebenfalls vom Buddha übernommenen — Worten, wie dieser, nämlich den Worten: „Ich bin das nicht, das ist nicht mein, das ist nicht das Ich." (Vgl. diese Zeitschrift II S. 292 ff.).

[1] Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 3, S. 410.

[2] Vgl. Deussen l. c., S. 494 ff.

doch ausdrücklich: „Sechs Elemente (dhātuyo) gibt es, Ānanda: das Erdenelement, das Wasserelement, das Feuerelement, das Windelement, das Raumelement, das Element des Bewußtseins. Ein Mönch, der diese Elemente kennt und durchschaut, kann als der Elemente kundig bezeichnet werden."[1] Es ist klar, daß hier das Wort Element jedes Mal ganz den gleichen Sinn hat. Nun ist der Raum in der Buddhalehre fraglos ein nicht weiter zerlegbarer, mithin letzter, objektiver Bestandteil der Welt, also eben das, was wir ein Element im technischen Sinne nennen. Dasjenige aber, was der Buddha Bewußtsein heißt, ist „ein unendliches, alldurchleuchtendes" Etwas, das durch die Berührung eines Sinnenorgans mit einem ihm entsprechenden Objekt ausgelöst wird.[2] Also ist auch hier das Wort „Element" im eigentlichen Sinne zu verstehen. Damit müssen dann aber auch die vier anderen „Elemente": Erde, Wasser, Feuer, Wind, solche Elemente im eigentlichen Sinne, d. h. also nicht weiter zerlegbare Urbestandteile der Welt oder Reinstoffe sein, aus deren gegenseitiger Verbindung oder Vermischung die einzelnen empirischen Stoffe bestehen.

Zu diesen Urelementen dringt man nicht auf dem Wege chemischer Zerlegung der Mischstoffe vor — sie führt, wie bereits früher ausgeführt, stets zu einem regressus in infinitum —, sondern auch nach der Buddhalehre genau in der Weise Platon's, indem man auf dem Wege logischer Abstraktion — auch sie ist ein Mittel, ja, ein Hauptmittel zur Auffindung der Wahrheit — alles Kraftartige von den einzelnen konkreten Stoffen in Abzug bringt. Nur darf man dabei nicht, wie Platon, alles irgendwie Bestimmbare ohne weiteres als Kraft betrachten — insoweit enthält die platonische Materie eine kolossale petitio principii — sondern wenn man beim Wegdenken alles Kraftartigen an einem Körper in stetem unmittelbaren Kontakt mit der anschaulichen Wirklichkeit bleibt, so wird man sich schließlich statt der einen unsichtbaren, gestaltlosen, dunklen Wesenheit des Platon vier solchen Wesenheiten gegenüber sehen, nämlich eben dem reinen Erdstoff, dem reinen Wasserstoff, dem reinen Feuerstoff und dem reinen Windstoff. Sie sind völlig kraftlos, besitzen insbesondere auch nicht etwa Undurchdringlichkeit, Kohäsion oder Schwere, sind also innerlich ein durchaus Totes, rein Passives und daher erst durch außer ihnen stehende

[1] M. N. III. p. 62 (M. S. III S. 169). [2] Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 79ff.

Beweiserschleichung, bei der das zu Beweisende als Beweisgrund angeführt wird.

Kräfte zu Bewegendes und zu Gestaltendes. Sie besitzen insbesondere auch noch nicht die Qualitäten, durch welche sie sich in den konkreten Körpern voneinander unterscheiden, das reine Erdenelement besitzt also noch nicht Härte und Festigkeit, das reine Wasserelement noch nicht die Qualität der Flüssigkeit, das reine Feuerelement noch nicht die der Hitze, das reine Windelement noch nicht die Qualität der Elastizität — statt „Windelement" können wir mit Schopenhauer[1] „das permanent Elastische" sagen — sondern sie erhalten auch diese Qualitäten erst, wenn die Kräfte oder Energien sich an ihnen betätigen. Sie besitzen also überhaupt noch kein bestimmtes Sein, sondern tragen in sich bloß die Möglichkeit zu einem solchen, nämlich der Erdstoff eben die Möglichkeit der Härte, der reine Wasserstoff die Möglichkeit zur Flüssigkeit usw., welche Möglichkeiten dann durch die Betätigung der Energien an ihnen wirklich werden, und zwar in den verschiedensten Graden, je nach der Art der konkreten Energie. Eben das will ja auch Platon von seiner Materie sagen, wenn er sie ein μὴ ὄν, ein Nichtseiendes, ja, ein μηδαμῇ ὄν, ein durchaus Nichtseiendes, d. h. ein nichts Bestimmtes Seiendes — nur ein bestimmtes Sein nennen wir überhaupt bloß ein Sein — nennt. Dieses gespensterhafte „weder Seiende noch Nichtseiende" haben letzten Endes auch die Upanishaden im Auge, wenn sie von der ganzen Erscheinungswelt als von einer Māyā, einem Blendwerk, sprechen.*

Um diese Ausführungen praktisch zu illustrieren, so überwältigt in unserem früheren Beispiel vom Knallgas die auf die Erzeugung

---

[1] W. a. W. u. V. II, 1. Buch, 3. Kap. am Anf.

* Wollte man gegenüber diesen Ausführungen einwenden, daß wir uns Wesenheiten, deren Sein ein bloß mögliches Sein darstellen soll, nicht mehr vorstellen können, so mag das zugegeben werden. Wollte man aber daraus weiter schließen, daß eben deshalb solche Wesenheiten schlechterdings unmöglich seien, so wäre das ein plumper Trugschluß, beruhend auf dem arroganten, heutzutage allerdings ganz besonders grassierenden Anthropismus, daß, was sich „der Herr der Schöpfung", speziell der moderne „Aufgeklärte" nicht mehr vorstellen kann, deshalb auch an sich und in sich unmöglich sein müsse. Die wahre Sachlage ist doch wohl die, daß sich nicht die Wirklichkeit nach unserem Erkenntnisvermögen, sondern dieses nach jener zu richten hat. Das will sagen: Wenn die richtig angewandte — anschauliche und abstrahierende — Denkkunst — s. ds. Zeitschr. I, S. 375 ff. — zwingend zur Feststellung von Wesenheiten führt, die wir uns in keiner Weise mehr vorzustellen vermögen, so hat man sich mit dieser Feststellung der Tatsächlichkeit eines im Übrigen von unserer Erkenntnis nicht mehr Erreichbaren zu bescheiden, indem man zugleich die Grenzen des Erkennens im Einzelnen bestimmt.

von Feuer gerichtete Energie, kurz die Feuerenergie genannt, die in dem Sauerstoff, sowie in dem Wasserstoff dominierenden Energien, so daß diese und mit ihnen auch das von ihnen getragene Windelement verschwinden und das Feuer- oder Glanzelement in die Erscheinung tritt. Im gleichen Moment, wo auch diese Feuerenergie und damit das Feuerelement mit der Beendigung des Verbrennungsprozesses wieder verschwinden, setzt an den Residuen des Verbrennungsprozesses eine neue Energie ein, welche unter einer starken Detonation das Wasserelement aufruft. Würde dann auch diese das Wasserelement tragende Energie zugleich mit dem Wasserelement selber durch elektrische Energie vertrieben, indem man einen elektrischen Strom durch das Wasser leitet, so würden sich wiederum die Sauerstoffenergie und die Wasserstoffenergie in die zugrundeliegenden, von uns zur Zeit nicht mehr erkennbaren Stoffkomplexe teilen, mit der Folge, daß sich an der einen Elektrode Sauerstoff und an der anderen Wasserstoff bildet.

Freilich, wie diese Prozesse im Einzelnen vor sich gehen, das ist unbekannt und wird in alle Ewigkeit unbekannt bleiben, genau so unbekannt, wie es uns in alle Ewigkeit unbekannt bleiben wird, wie wir selber unsere Augen, unsere Beine, unser Herz in Aktion setzen. Denn all dieses, wie all jenes vollzieht sich bereits im „Innern der Natur", in das trotz Goethe kein erschaffener Geist dringt. Der Buddha ist auch dieser Schwierigkeit, den Naturverlauf, soweit er jenseits der Erkenntnis vor sich geht, wirklichkeitsgetreu in seiner Lehre wiederzugeben, in unvergleichlicher Weise gerecht geworden, indem er diesen gesamten Naturverlauf in einen Begriff zusammenfaßte, der sowohl seinen erkennbaren wie unerkennbaren Teil in sich begreift, nämlich in den des Werdens: „In Abhängigkeit von einem Drang entsteht ein Ergreifen, in Abhängigkeit von einem Ergreifen ein Werden." In der Tat, wie könnte man auch die geheimnisvollen Vorgänge, die sich in unserem Beispiel von der Entzündung des Knallgases an abspielen, treffender charakterisieren, als eben durch diesen Begriff des Werdens? Es wird etwas, wird speziell das, was wir nach dem jeweiligen Ergreifen aus dem Unergründlichen heraus sich alsbald vor unseren leiblichen Augen manifestieren sehen. So entspringt also auch die Verwendung dieses Begriffs des Werdens in der Kausalitätskette tiefster Weisheit und Reflexion.

Unsere modernen Wissenschaften freilich machen sich die Sache

leichter. Sie stellen durch zahlreiche praktische Versuche — deshalb nennen sie sich ja auch Experimentalwissenschaften — die äußeren Bedingungen für jedes einzelne Werden fest, beispielsweise eben daß durch Entzündung von Sauerstoff und Wasserstoff Wasser oder durch Reibung Elektrizität entsteht, ordnen die so gefundenen rein äußerlichen Bedingungen für die verschiedenen Arten des Werdens nach systematischen Gesichtspunkten und sprechen dann von der „Wissenschaft" der Chemie oder Physik. Die Prozesse von innen heraus durchschauen zu wollen, also, soweit als möglich in die Tiefen der Wirklichkeit hinunterzusteigen und so zum Wesenhaften vorzudringen, aus dem alle jene Naturäußerungen doch bloß entspringen, das fällt unseren modernen Männern der Wissenschaft gar nicht ein. Freilich kennen sie, wie schon einleitungsweise bemerkt, auch den Weg hierzu gar nicht — sie müßten erst ihre eigenen Tiefen analysieren* — und dann ist die von ihnen befolgte Methode für ihre rein äußerlich-praktischen Zwecke schließlich auch durchaus genügend. Aber dabei bescheidet man sich eben vielfach nicht. Man versteigt sich dazu, auf Grund dieser rein äußerlichen Beobachtung auch Theorien über das innere Wesen der beobachteten Erscheinungen, beispielsweise die Atomtheorie, ja, sogar Naturphilosophien aufzustellen. In Wahrheit sind alle diese Theorien, eben weil sie sich bloß auf die äußeren Bedingungen aufbauen, unter denen man gewisse Wirkungen in der Natur herbeiführen kann, die inneren Vorgänge bei diesem „Werden" aber ignorieren, nichts weiter, als mehr oder minder brauchbare Arbeitshypothesen.**

Aber — so werden die Kenner der Buddhalehre einwenden, wo im buddhistischen Kanon werden die Grundstoffe gemäß den bisherigen Ausführungen bestimmt? Ausdrücklich werden sie nirgends

---

* Auf diesen Gedanken aber bauen sie gar nicht, weil sie bloße Chemiker oder Physiker sind. Es ist ja auch klar, daß man nicht ungestraft die eine Wissenschaft von der reinen Wirklichkeit in verschiedene Spezialwissenschaften auflösen und nur eine von diesen pflegen darf.

** Für eine solche Arbeitshypothese genügt es natürlich beispielsweise vollkommen, zu sagen, das Wasser sei die chemische Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff, indem tatsächlich durch die Entzündung dieser beiden Gase Wasser entsteht. Daß dabei dieses Wasser in Wirklichkeit gerade dadurch entsteht, daß der Wasserstoff und Sauerstoff im Verbrennungsprozeß vertrieben werden, schadet einer bloßen Arbeitshypothese nicht, da ja immerhin die äußere Bedingung bleibt, daß durch das Zusammenbringen jener beiden Gase auf dem Wege der Verbrennung Wasser hervorgebracht wird.

also bestimmt. Ausdrücklich illustriert der Buddha die vier Grundstoffe, wie bereits ausgeführt, immer nur an der Erde, dem Wasser, dem Feuer und dem Wind, wie sie in der äußeren Natur als konkrete Gebilde beobachtet werden. Aber die letzte Bestimmung der Grundstoffe im Sinne der bisherigen Ausführungen ergibt sich zwingend daraus, daß auch der Buddha die Kräfte oder Energien, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, den Stoffen gegenüberstellt, ja, daß er diese Gegenüberstellung dahin verschärft, daß die Energien überhaupt erst in Aktion treten können, wenn ein Anderes „ergriffen" ist, das selbst, wie ebenfalls schon dargelegt, nicht wieder reine Kraft oder Energie sein kann, sich also letzten Endes, nach Abzug alles Kraftartigen, eben zu dem verflüchtigen muß, was wir schließlich allein noch übrig behalten haben. Es ist also nichts weiter nötig, als die auch vom Buddha gelehrte Unterscheidung von Kraft und Stoff bis zum Ende durchzudenken, welches Zu-Ende-denken der Buddha natürlich auch von den hierzu Fähigen verlangt.[1] Weil aber nicht alle, vielmehr nur ganz Wenige die Denkkunst so weit beherrschen, daß sie die hier verlangte Abstraktion restlos vollziehen können, deshalb hat sich der Buddha darauf beschränkt, einfach die Tatsächlichkeit der vier Grundstoffe zu lehren und sie an den konkreten Stoffen zu illustrieren. Im Übrigen hat er es dem Einzelnen überlassen, in der Aussonderung der vier Grundstoffe als solcher aus jenen konkreten Stoffen, in welchen sie erscheinen, so weit vorzudringen als er vermag.

Übrigens zeigen auch insoweit die beiden anderen Urelemente Bewußtsein und Raum die Richtung. Auch das Element des Bewußtseins kommt nirgends rein vor, d. h. losgelöst von der physischen Energie, die es aufruft und trägt, und doch lehrt der Buddha auch es ausdrücklich als Reinstoff, nämlich als „ein unsichtbares, nicht begrenztes, alles durchleuchtendes Element". Was aber das Element des Raumes betrifft, so kann dieses, im Gegensatz zu den übrigen Elementen, auch als Reinstoff unmittelbares Objekt der Erfahrung werden. Denn der Raum steht zu den vier Grundstoffen nicht in einem eigentlichen Mischungsverhältnis, so daß er dadurch selber in seinem Innersten verunreinigt würde und eben deshalb gleichfalls in der Erfahrung nicht rein anzutreffen wäre, sondern er dient für alles außer ihm als Behälter. Man darf also bloß die

[1] Vgl. „Buddhistische Exegese" in dieser Zeitschrift Bd. III, S. 142.

Organe, durch die wir alle anderen Dinge erkennen, nämlich die fünf Außensinne außer Funktion setzen und auch die Erinnerungsbilder dieser Außendinge aus dem Geiste entlassen und man wird mit dem so „geläuterten anschaulichem Denkerkennen“ sich dem reinen Raum gegenüber sehen.[1] Dieser reine Raum ist nämlich wohl zu unterscheiden von dem in der äußeren Erfahrung gegebenen, also dem physikalischen oder astronomischen Raum. Unter diesem versteht man den von Körpern, sei es auch nur von Luft oder Licht erfüllten oder den von Objekten, etwa Sternen oder Nebelflecken, begrenzten Raum. Der reine Raum dagegen ist jener, wie er sich jenseits der Grenze der alleräußersten Sterne oder Nebelflecke, zu der man in seinem Geiste noch vorzudringen vermag, also frei von jeglichem Inhalt, auch von irgendwelcher strahlenden Materie, präsentiert. Man versuche sich diesen reinen Raum anschaulich vorzustellen, und man wird, wenn man das vermag, unschwer auch die, allerdings noch weiter reichenden Ausführungen über die vier Grundstoffe verstehen.

Das Element des Raumes ist unveränderlich, beharrend: noch niemand hat an dem Raum eine Veränderung entdeckt. Dagegen sind die vier Grundstoffe in den einzelnen konkreten Stoffen unaufhörlicher Veränderung und damit der Vergänglichkeit unterworfen. Der Grund hiefür liegt in ihrer eigentlichen Natur als etwas Nichtseiendes in dem dargelegten Sinne. Dieser Natur zufolge müssen sie unaufhörlich durch die Energien neu verwirklicht werden und verschwinden in dem Augenblick jeweils wieder gänzlich, wo die sie tragenden Energien von anderen Energien überwältigt werden, ganz ebenso, wie ja auch das Element des Bewußtseins durch die organischen, bzw. die in den Sinnenorganen tätigen Energien jeden Augenblick neu aufgerufen wird und sobald diese Energien zur Ruhe kommen, ebenfalls zur Rüste geht.

*

So besteht denn alles Daseiende, soweit es überhaupt „da ist“, aus Energie und Materie in unzertrennlicher Verbindung: in Wirklichkeit gibt es keine Energie ohne Materie und keine Materie ohne Energie. Aber es gibt, wie wir gesehen haben, auch eine Wirklichkeit ohne jede Energie und ohne jede Materie, die reine

[1] „Die Lehre des Buddha“, S. 538.

Wirklichkeit, den Bereich des *Wesenhaften*. Freilich, hier steigt ein neues Bedenken auf: Die Wirklichkeit ist natürlich nur *eine*, ist eine *einheitliche* Wirklichkeit; denn das liegt schon in ihrem Begriff. Es ist also nicht etwa an dem, als ob die reine Wirklichkeit von unserer von Kraft und Stoff erfüllten Wirklichkeit losgelöst wäre, etwa in unendlichen Fernen von dieser unserer *materiellen* Wirklichkeit läge, sondern eben hier, wo ich gerade sitze, ist zugleich auch die reine Wirklichkeit, in der es keine Energien und keine Stoffe mehr gibt, und in diese reine Wirklichkeit, wo *alles* erloschen ist, wo eben deshalb grenzenlose Stille, ewiger Friede herrscht, kann ich mich jeden Augenblick zurückziehen. Aber — und das ist das Bedenken — wie ist das möglich? Dazu müßte ich doch zuvor die vier Grundstoffe in ihren zahllosen, von ebenso zahllosen Energien aufgerufenen einzelnen Erscheinungen *vernichten*. Denn nur dann wäre doch wohl jene absolute Leerheit der reinen Wirklichkeit erreicht, wäre in der Tat absolute Stille eingetreten, wie diese Tatsache schon der vedische Seher zur Begründung seiner These verwendete, daß, wenn in Wahrheit eine Erlösung von der Welt möglich sein solle, diese in Wirklichkeit gar nicht existieren dürfe: „Bestünde die Weltausbreitung, so müßte sie vergehen erst.“[1] In der Tat, müßten wir erst die Grundstoffe vernichten, dann könnten wir wohl nie in die reine Wirklichkeit übertreten. Denn wie sollten wir die ganze objektive Welt *vernichten* können? Wir müßten schon gleich dem Mönche Kevaddha in Dīghanikāya XI alle Götterhierarchien bis hinauf zum höchsten Brahmā konsultieren, um Antwort auf die Frage zu erhalten: „Wo tritt wohl, ihr Freunde, die restlose, totale Vernichtung dieser vier Grundstoffe ein, des Erdelements, des Wasserelements, des Feuerelements, des Windelements?“ um von ihnen allen schließlich doch nur den Bescheid zu erhalten: „Ich freilich, o Mönch, weiß nicht, wo die restlose, totale Vernichtung dieser vier Grundstoffe zu erreichen wäre.“ Aber zum Glück ist es auch nicht an dem, daß man zur reinen Wirklichkeit bloß durch die Vernichtung alles Kraft-Stofflichen vordringen könnte, sondern die Sache liegt so: Wenn ich blind bin, dann existieren für mich keine Gestalten, und wenn ich taub bin, keine Töne mehr, ich stehe dann also *insoweit* bereits in der reinen Wirklichkeit. Habe ich dann auch

---

[1] Māṇḍ-Up. S 2, 17.

noch die weiteren Sinne verloren, denke ich insbesondere auch nicht mehr, dann bin ich durchaus in der reinen Wirklichkeit untergetaucht, wie jede Nacht im traumlosen Tiefschlaf. Das heißt also: ich selbst stehe mit dem kraft-stofflichen Teil der Wirklichkeit nur in Verbindung durch mein mit meinen Sinnentätigkeiten ausgelöstes Bewußtsein. Das Gleiche gilt natürlich auch von allen übrigen Wesen. Daraus aber folgt: Das Kraft-Stoffliche ist natürlich ein Bestandteil der Wirklichkeit, aber es ist ein so unwesentlicher Bestandteil von ihr, daß es selbst nur wieder mittels eines weiteren Elements, nämlich eben des Elements des Bewußtseins, auf die an sich natürlich auch bewußtseinsfreien Wesen einzuwirken vermag. Nur insofern durch einen körperlichen Organismus ein solches Bewußtsein erzeugt wird, erfahre ich von der materiellen Welt, erfahre ich selbst von meinem eigenen körperlichen Organismus bloß etwas. Ich brauche also nur dieses Bewußtsein zu vernichten — in der Vernichtung der es erzeugenden organischen Funktionen — und ich weile in der reinen, von allen Bestimmungen freien Wirklichkeit, ohne daß ich den stofflichen Teil der Wirklichkeit selber irgendwie zu beeinflussen brauchte: „Man hat also, o Mönch, nicht die Frage zu stellen: ‚Wo tritt wohl die restlose, totale Vernichtung dieser vier Grundstoffe ein, der Erde, des Wassers, des Feuers, der Luft?‘ — sondern die Frage ist in folgender Weise zu stellen: ‚Wo hat Erde, Wasser, Feuer, Luft keinen Zutritt? Wo hört Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes, wo hört auch der körperliche Organismus gänzlich auf?‘ — Und so lautet die Antwort: ‚Ein unerkennbares, nicht begrenztes, alldurchleuchtendes Bewußtsein: dort findet Erde, Wasser, Feuer, Luft keinen Zutritt; dort hört Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes, dort hört auch der körperliche Organismus gänzlich auf. Durch die Aufhebung des Bewußtseins hört dort dieses auf.‘“[1]

*

Nun erübrigt nur noch der Gesamtüberblick über das Ausgeführte. Er bringt für den, der zu folgen vermag, einen überwältigenden Einblick in die Nichtigkeit der Welt und damit in die Wahrheit der Lehre des Buddha:

---

[1]) Siehe „Die Lehre des Buddha“, S. 405.

Die Wesen als solche, auch die Wesenheiten in den unorganischen Reichen, sind mit der Erkenntnis nicht zu erreichen, sie verschwinden in den Tiefen der reinen, von allen Bestimmungen freien Wirklichkeit. Diese selbst liegt insbesondere auch hinter dem Element des Raumes, der also ebenfalls bereits nicht mehr zu dieser reinen Wirklichkeit gehört, wohl aber natürlich zur Wirklichkeit im allgemeinen. Diese letztere birgt, als Gegensatz des Wesenhaften der reinen Wirklichkeit, noch ein Mögliches in sich, etwas, das weder seiend, noch nichtseiend ist, das auch nie seiend werden kann, sondern bloß durch Gestaltung zu einem gespensterhaften, schattenhaften, dazu jeden Augenbick wechselndem Sein, also zu einem bloßen Werden innerhalb des Elements des Raumes gebracht zu werden vermag. Es sind die vier Urstoffe. Sie können in ihrer Verbindung „die Teigmasse" zu schillernden Gestalten, berückenden Tönen, zu Düften, Säften, Berührungsobjekten abgeben. Und so ist denn auch in der Tat seit Ewigkeiten Durst nach solchen Gebilden in den nach wie vor unerkennbaren Wesenheiten entstanden, werden seit Ewigkeiten zur Stillung dieses Durstes Greifakte gesetzt und wachsen Energien aus den Wesenheiten hervor, um durch sie aus den Urstoffen solche Gestalten zu schaffen, Töne, Düfte, Säfte zu erzeugen und zu genießen.

Dabei ist die Stufenleiter einer „Entwicklung" erkennbar. Der Drang der niedersten Wesenheiten geht auf Gestaltungen, wie wir sie innerhalb des Bereiches des Unorganischen wahrnehmen. Deren Arbeitsleistungen machen sich dann Wesenheiten mit höherem Drang zunutze, indem sie die von jenen bereits gestalteten Grundstoffe sich aneignen und die in diesen bereits tätigen Energien in ihre Dienste zwingen, so die Formen der Pflanzenwelt gestaltend, um den Zauber der Grundstoffe in diesen Formen zu genießen. Ebenso verfahren weiterhin Wesenheiten mit noch höherem Drang, nämlich mit Drang nach Sinnenleben, also die Tiere und Menschen, gegenüber der Pflanzenwelt. Nur kommt hier noch dazu, daß die Tiere und Menschen sich auch gegenseitig die in Besitz genommenen Grundstoffe streitig machen, indem sie einander ausbeuten, quälen zwingen, zerfleischen, auffressen und dadurch nie endende Sorge, Furcht, Angst, Schrecken, Schmerz über sich verhängen. Und das alles tun an sich sorgenfreie, kummerfreie, krankheitsfreie, kurz, absolut leidfreie Wesen; das alles tun sie, unaufhörlich von Tod zu Geburt und von der Geburt zu neuem Tode eilend, schon

seit anfangslosen Zeiten; das alles tun sie letzten Endes zu dem einzigen Zwecke, das bißchen Lust zu genießen, das ihnen aus den Gaukelbildern jener gespensterhaften Urstoffe erwächst, welch letztere auch den flüchtigen Bestand, den sie überhaupt bloß haben, nur den in ihnen tätigen Energien verdanken, die aus den Wesenheiten selber stammen. Welch ein Tollhaus! Welch ein Tollhaus insbesondere gegenüber jenem anderen möglichen Anblick: Die Wesenheiten verlören die Lust an diesen grausamen, aus den Urstoffen gebildeten Spielzeugen — bestenfalls als Spielzeuge kommen solche durchaus vergängliche Gebilde, zu denen natürlich auch die menschlichen Körper selber gehören, für ewige Wesen bei richtiger Würdigung doch wohl in Betracht — sie verlören eben damit auch allen Durst nach diesen Spielzeugen. Damit kämen auch ihre Energien zur Ruhe und so lösten sich die nunmehr absolut kraftlosen Urstoffe, wallenden Nebeln gleich, für immer in ihr ganzes Nichts auf. Die Wesen wären wieder in die reine Wirklichkeit „untergetaucht" und genössen höchsten, genössen ewigen Frieden. Nichts wäre mehr da, nämlich nichts von dem, was überhaupt bloß da war. Und was war bloß da? Sieh hinein in die Welt! Was siehst du? Was erkennst du? Was ist jetzt da? Nichts weiter, als eben jene zahllosen Gebilde, zusammengefügt aus den Urstoffen, in unorganischer und organischer Form, zusammengefügt und vorübergehend behauptet durch die in ihnen tätigen Energien, ohne irgendwelches Wesenhafte. Denn das Wesenhafte ist in ihnen nicht zu finden, so wenig, „wie Blumen auf den Feigenbäumen".[1] Oder findest du dich auch nur selber in dem Gebilde deines Körpers mit seinen Energien? Und so gleicht denn die ganze Welt in der Tat einer ungeheueren, stets wechselnden Phantasmagorie, die uns illusionäre Karawanen mit illusionären Menschen und Tieren, illusionäre saftige Wiesen und blühende Bäume, illusionäre sprudelnde Wasserquellen schauen läßt. Wirklich sind in beiden Fällen nur die Energien, welche in der endlosen Wüste jene Spiegelungen der Luft und in unserem Falle im endlosen Raum aus den vier Urstoffen die zahllosen Komplexe der fünf Gruppen entstehen lassen, die dann der verdurstende Wüstenfahrer ebenso wie der verblendete Weltenwanderer für wirkliche „Lebewesen" halten, eben weshalb ja auch speziell dem Letzteren die Nonne Subhā zuruft: „Trug-

[1] Suttanipāta, v. 5.

gebild, den goldnen Baum des Traumes auch hältst du für echt, blind läufst du in den Menschen leeren Puppen nach."* Nichts weiter, als eine solche wesenlose Phantasmagorie, die uns das ungeläuterte Bewußtsein, „gleich der trügenden Kunst eines Taschenspielers oder eines Taschenspielergesellen, der in einer belebten Straße seine trügende Kunst produziert"[1], seit Ewigkeiten als das Echte vergaukelt, löste sich dann aber mit dem Rückzug aller Wesen in die reine Wirklichkeit und mit der damit verbundenen Aufhebung der sämtlichen in der Welt tätigen Energien auf. Man könnte auch sagen: Es wäre, wie wenn ein Marionettenschausteller aus Überdruß seine Energien von den Marionetten, die allein das Publikum sieht, zurückzöge. Mangels jeglichen Haltes verschwänden dann auch die Marionetten in der Versenkung, das Schauspiel wäre aus, der Spieler hätte die ersehnte Ruhe gefunden. So wären auch die erlösten Wesen bloß ruhig geworden, ließen bloß keine Energien mehr entquellen.

In dieser Weise steigt in dunklen Umrissen die ganze Wirklichkeit vor das geistige Auge, wenn man bis auf den Grund der Buddhalehre dringt. Freilich bleibt auch hierbei noch gar vieles ungelöst, muß ungelöst bleiben, weil es überhaupt nicht erkennbar ist. Ungelöst, weil unerkennbar, bleibt vor allem das Verhältnis an sich der reinen Wirklichkeit zu dem Element des Raumes und zu den vier Grundstoffen, dann die Frage eines ersten Anfangs dieses Weltenschauspiels — ein solcher ist nicht zu erkennen — weiter die Frage nach dem letzten Verhältnis der Wesenheiten an sich zueinander und damit auch die Lösung des Rätsels jener geheimnisvollen Teleologie, wie sie sich speziell darin offenbart, daß die niederen Reiche in der Natur auf die Ermöglichung der höheren geradezu angelegt scheinen; ungelöst, weil unerkennbar, bleibt endlich die Frage, ob je ein totales Ende dieses Weltenschauspiels und damit der Welt selbst eintreten wird.

Doch was kümmern uns alle diese aus der Zweckbestimmung

---

* Therīgāthā, v. 394. Damit vergleiche man auch die Antwort des Mönches Mahātissa auf die Frage nach dem Verbleib eines Weibes, das seinen Weg gekreuzt hatte: „Ich weiß nicht, was den Weg entlang lief, ob weiblich oder männlich Wesen; doch das weiß ich: Ein Knochenbündel bewegt sich auf der Straße fort." (Die „Lehre des Buddha", S. 457).

[1] Sam. Nik. III, p. 142 („Buddhist. Anthol.", S. 192 ff.).

unseres Intellekts resultierenden Unerkennbarkeiten?[1] Genug, daß wir gerade soviel zu erkennen vermögen, als nötig ist, damit wenigstens jeder Einzelne von uns für sich selber das Ende des absurden Spiels herbeiführen kann, indem er nicht nur sich selber als Schauspieler ausschaltet, sondern auch nicht einmal mehr Zuschauer sein will. Genug, daß jeder diesem ganzen Welttreiben nur so lange anzugehören braucht, als er will, daß also jeder sagen kann: Nunmehr werde ich „heimgehen" zur „stillen Stätte, die ohne die Beilegungen ist, die nicht mit dem Werden in der Lustwelt verbunden ist, die nicht anders wird, nicht wo anders hinführt"[2] zur „sorgenfreien, alterlosen, todlosen, die nicht feindlich ist, frei von Gefahr"[3], werde ich mich zurückziehen auf die reine Wirklichkeit. „Viele sind zu diesem Todlosen vorgedrungen und auch heute noch kann es erreichen, wer weise sich anspannt."[3] Um es zu erreichen, ist nicht mehr nötig, als den ganzen Schwindel dessen, was man Welt nennt, nach und nach völlig zu durchschauen:

„Wer vorbei an dieser ganzen Weltausbreitung geht,
‚Dieses alles täuscht': wer also frei von Irre weiß,
Der Mönch läßt das Diesseits und das Jenseits hinter sich,
Wie die Schlange ihre abgenützte, alte Haut."[4]

Buddharūpa.

Beiträge zur Symbolik des Buddha-Bildes.

Von Karl Seidenstücker.

(1. Fortsetzung.)

II. Der historische Buddha und die Buddha-Legende. Die Buddha-Idee und ihre mythisch-dogmatische Ausgestaltung.[5]

Alle Zweige, Schulen und Sekten des heutigen Buddhismus, wie sehr sie auch in ihrem Lehrgehalt von einander verschieden sein mögen, führen ihren Ursprung auf den großen indischen

---

[1] Siehe den Aufsatz „Die Grenzen des Erkennens" in Bd. II, S. 409 dieser Zeitschrift. [2] Mahāvagga I, 22 (Windisch, Māra und Buddha, S. 238). [3] Therī-Gāthā, v. 512—513. [4] Suttanipāta, v. 8—13.

[5] Die folgenden Ausführungen über das Buddharūpa wollen durchaus nicht als kunstgeschichtliche Abhandlung gewertet sein. In allererster Linie waren die

Religionsstifter Gautama Buddha, den Weisen aus dem Śakya-Stamme, zurück. Eine maßvolle und besonnen arbeitende Kritik wird der Gestalt des Buddha den historischen Charakter nicht abzusprechen wagen, ungeachtet vereinzelter Stimmen, die sich im entgegengesetzten Sinne haben vernehmen lassen, die aber nirgends einen vernehmlichen Widerhall finden konnten. Große Gedanken, bahnbrechende Ideen entstehen nicht aus dem Nichts oder verdanken ihren Ursprung etwa einem Kreise von Leuten, die sich hinsetzen eigens zu dem Zwecke, eine Gruppe „heiliger Schriften" zu verfassen, — sie setzen vielmehr stets den Schöpfer voraus, den religiösen Genius, der diese Gedanken aus sich gebar, und außer ihm dann noch die Schar persönlich unterwiesener Jünger, die in den Fußtapfen des Meisters wandelten. Das alles ist sonnenklar für jeden, der den Boden realer Tatsachen nicht verläßt und der nicht gewillt ist, sich um eines liebgewordenen Vorurteils willen in das Gehege abstruser Hypothesen zu verlieren, deren Unwahrscheinlichkeit schon auf den ersten Blick zutage tritt. Und so wird denn jeder, der sich zu der Tatsache, daß große Gedanken den Genius als ihren Schöpfer voraussetzen, bekennt, um alles in der Welt nicht ausreden lassen, daß hinter der Masse alter kanonischer Texte, in denen die gewaltigen Gedanken der Buddha-Lehre in unendlichen Variationen immer wieder vorgetragen werden, eine überragende Persönlichkeit und ihr engerer Jüngerkreis als die Schöpfer dieser Gedanken stehen. Und diese überragende Persönlichkeit kann eben niemand anders gewesen sein, als jener Geistesheros, den die Religionsgeschichte unter dem Namen „Der Buddha" kennt.

Dieser Gesichtspunkt, so grundlegend er an sich ist, schließt nun freilich nicht aus, erstens daß auch die älteren Partien des buddhistischen Kanons nach ihrer formalen Seite hin eine ein- oder

---

ikonographischen und religionshistorischen Gesichtspunkte maßgebend. Eine kunstgeschichtliche Behandlung des Themas, soweit sie heute überhaupt schon möglich ist, müßte den Gegenstand von einer ganz andern Seite aus angreifen. Der Verfasser wurde bei seinem Versuche von dem Gedanken geleitet, die dogmengeschichtlich und ikonographisch wichtigsten Züge des Buddha-Bildes an der Hand des ihm zugänglichen Materials zusammenzustellen und so dem Interessenten einen Leitfaden in die Hand zu geben, mit dessen Hilfe er das, was in den Buddha-Bildnissen zum Ausdruck gebracht wird, lesen und verstehen lernt. Der in diesem Kapitel gegebene Exkurs war zum Verständnis des eigentlichen Themas nicht zu umgehen.

mehrmalige Überarbeitung erfahren und dabei Zusätze erhalten haben können; zweitens daß im Laufe der Zeit neue Texte Eingang in den buddhistischen Kanon gefunden haben. Neben textkritischen und vergleichenden Gesichtspunkten werden hier vor allen Dingen sachliche Kriterien die Handhabe dafür liefern, was inhaltlich als Geistesschöpfung des Buddha bzw. seiner ersten Jünger anzusprechen ist und was nicht. Den Kern der Lehre des Buddha kennen wir sicher; stoßen wir nun auf Lehrtexte, die mit diesem Kern absolut nichts zu tun haben, ihm vielleicht sogar offenkundig widersprechen, so können wir sicher sein, in ihnen die Elaborate von Epigonen vor uns zu sehen.

Eine Gruppe von Texten im Kanon müssen wir hier allerdings von vornherein ausnehmen. Es sind das jene Texte, deren Gegenstand nicht die Lehre, sondern das Leben des Buddha bildet. Wie sehr und schnell das Leben großer Männer von der Mythen- und Legendenbildung ergriffen wird, läßt sich an Beispielen bis in die neueste Zeit hinein verfolgen. Es ist selbstverständlich, daß bei einem Volk wie dem der Inder, dessen Phantasie und Wundersucht ebenso stark ausgeprägt waren wie seine Fähigkeit zu Selbstverleugnung und religiöser Hingabe, das Leben seiner Großen gar bald von einem Rankenwerk des Wunderbaren und Mythisch-Legendären überwuchert wurde. So ist es auch bei dem Leben des Buddha der Fall gewesen. Zwar glaube ich, daß die Berichte über die großen Begebenheiten im Leben des Erhabenen und über die Orte und Gegenden, in denen er wirkte, im wesentlichen durchaus zutreffen; aber in der Ausgestaltung der Einzelheiten, in der Ausmalung der Details können wir unschwer ersehen, wo die Wahrheit aufhört und die Dichtung einsetzt.

Die älteste Schicht des buddhistischen Schrifttums enthält kein zusammenhängendes „Leben des Buddha" etwa nach Art der christlichen Evangelien. Ansätze dazu sind aber im Pāli-Kanon vorhanden. Hierher gehören vor allen Dingen die ersten Kapitel des Mahāvagga, die über die Zeit nach der Sambodhi und die erste Lehrtätigkeit des Meisters berichten, sodann die Sutten 12, 26, 36 des Majjhimanikāya, in denen die Kasteiung *(duṣkarakārikā)* des Asketen Gotama vor der Erleuchtung geschildert wird, ferner das Mahāparinibbāna-Sutta des Dīghanikāya, das die letzten Tage des Meisters beschreibt. In allen diesen Berichten hält sich die legendäre Tendenz im ganzen in recht gemäßigten Grenzen. Viel

bedenklicher ist schon das 123. Sutta im Majjh. über die Ereignisse bei der Geburt des Buddha sowie der Paralleltext Dīgh. XIV über die Geburt des mythischen Buddha Vipassin, der möglicherweise die Vorlage für Majjh. 123 abgegeben hat. Hier ist, vielleicht mit Ausnahme vereinzelter Notizen (z. B. der Tod der Mutter des Buddha sieben Tage nach seiner Geburt) so gut wie alles Legende.

Eine eigentliche „Buddha-Biographie" hat die der Pāli-Tradition folgende Schule des Buddhismus erst cirka 1000 Jahre nach dem Nirvāṇa in der nicht kanonischen, aber in der Südlichen Kirche sehr beliebten Nidānakathā erhalten. In dieser Schrift, deren Charakter etwa auf dem gleichen Niveau steht wie die vielen Buddha-Legenden in den Vorerzählungen zu den Jātakas und in der ganzen Kommentar-Literatur der Buddhaghosa-Periode einerseits und wie die Berichte des einer andern Hīnayāna-Schule angehörenden Mahāvastu andererseits, ist die Sucht, die wunderbaren Züge im Leben des Meisters ins Ungeheuere und Maßlose zu steigern, bereits voll ausgediehen. Ohne jedes Maß und Ziel in der Potenzierung des Wunderbaren bewegt sich endlich der mahāyānistische Lalita-Vistara, — jene Lebensbeschreibung des Buddha, die zwar um Jahrhunderte älter als die Nidānakathā ist, gleichwohl ihr gegenüber aber eine viel jüngere und ganz unursprüngliche Phase der Buddha-Legende darstellt. Erwähnung verdient an letzter Stelle unter den indischen Buddha-Biographien noch das Buddhacarita des Aśvaghoṣa aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, eine feinsinnige, verständnisvolle Kunstdichtung auf Grund älterer Berichte, deren maßvoller Charakter gegen die krassen Überschwänglichkeiten des Lalita-Vistara sehr wohltuend absticht.

In der Legende des historischen Buddha Gautama hat man nun, nachdem diese Legende in ihren wesentlichen Momenten festgelegt war, folgende zwölf Hauptstationen unterschieden:[1]

1. Der Herabstieg des Bodhisattva vom Tuṣita-Himmel.

2. Seine Verkörperung im Schoße der Māyā Devī, der Gattin des Rāja Śuddhodana von Kapilavastu. Die Einverleibung erfolgt während eines Traumes der Māyā Devī: Ein weißer Elephant geht von der rechten Seite in den Schoß der Königin ein.

---

[1] Vgl. Senart, La Légende du Bouddha, p. 504 ff.; Rhys Davids, Der Buddhismus, p. 199 ff.; Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, p. 10.

3. Die Geburt des Bodhisattva im Lumbinī-Haine. Während Māyā mit der rechten Hand den Zweig eines Edel-Śāla-Baumes ergreift, tritt der Bodhisattva aus ihrer rechten Seite und wird von Göttern in Empfang genommen und auf wunderbare Weise gebadet. Darauf macht er aufrecht sieben Schritte (gen Norden) und stößt den „Löwenruf" (siṃhanāda) aus: „Ich bin der Höchste der Welt" usw.

4. Kindheitsgeschichten. Der heranwachsende Bodhisattva übertrifft seine Lehrer in allen Künsten und Wissenschaften.

5. Vermählung des Bodhisattva mit Rāhulamātar (Yaśodharā).

6. Bei seinen Ausfahrten hat der Bodhisattva vier Erscheinungen: Er sieht einen ganz alten Mann, einen Schwerkranken, einen Leichnam und einen Mönch. Der Anblick dieser „vier Zeichen" erschüttert den Bodhisattva so gewaltig, daß er den Entschluß faßt, die Weltentsagung zu vollziehen. Er entweicht gegen den Willen seines Vaters heimlich des Nachts auf seinem Pferde Kanthaka aus der Stadt und begibt sich in die Einsamkeit. Götter begleiten ihn.

7. Der Bodhisattva wird der Schüler brahmanischer Lehrer und übt Kasteiung. Nachdem er die Zwecklosigkeit der Abtötung erkannt hat, sucht er Erleuchtung durch tiefes Nachsinnen zu gewinnen. Er begibt sich zum Bodhi-Baum zu Gayā und läßt sich dort auf dem „Diamantthron" (vajrāsana) nieder.

8. Angriff Māras auf den Bodhisattva. Māra unterliegt.

9. Der Bodhisattva gewinnt die Erleuchtung und wird damit zum Buddha.

10. Der Buddha beginnt seine Lehrtätigkeit mit der bekannten „Predigt von Benares" (dharmacakrapravartana).

11. Nachdem der Buddha gegen 45 Jahre seine Lehre verkündet und ausgebreitet hat, tritt er zu Kuśinagara aus dem Kreislauf der Wiedergeburten heraus (Parinirvāṇa).

12. Verteilung und Beisetzung der Reliquien.

Diese zwölf Stationen bilden das feststehende Schema der Buddha-Legende, die hiermit indessen noch nicht abgeschlossen war.

Im Lichte der Saṃsāra-Lehre eröffnen sich nämlich für die legendäre Ausgestaltung des Buddha-Lebens gewaltige Perspektiven. Ein Wesen, das hienieden im Buddhatum die höchste Stufe geistiger Läuterung erreicht, muß in zahlreichen früheren Existenzen die

vorbereitenden Schritte zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit getan haben, muß ohne Unterlaß bestrebt gewesen sein, der letzten Vollendung entgegenzureifen. Wir finden im Kanon manche Stellen, wie zum Beispiel Itivuttaka 22, wo der Erhabene auf dieses sein vorgeburtliches sittliches Streben und dessen Frucht hinweist. Unter dem Einfluß dieser Gedanken entstand die umfangreiche Jātaka-Literatur, zu der sich Ansätze bereits im Dīghanikāya finden. Sie umfaßt gegen 560 legendäre Erzählungen aus früheren Existenzen des Buddha, wo dieser als der Bodhisattva jeweils die Hauptrolle in dem betreffenden Jātaka spielt. Viele dieser Legenden sind aus älterer Zeit übernommenes gemein-indisches Gut; manche von ihnen mögen buddhistische Neuschöpfungen sein, aber nur ganz weniges, wenn überhaupt etwas, von ihrem Inhalt wird auf den Buddha selbst zurückgeführt werden dürfen. Gleichwohl sind die Jātakas religionsgeschichtlich und ikonographisch von größter Bedeutung. Diese Erzählungen von dem vorgeburtlichen Bodhisattva gaben nicht nur den Mönchen bequeme Themen für ihre Predigten an die Hand, sondern sie wurden äußerst beliebte Motive für die künstlerische Betätigung: schon in den noch erhaltenen ältesten buddhistischen Baudenkmälern aus dem dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert finden wir Darstellungen solcher Jātakas, deren Mehrzahl zu identifizieren dem Scharfsinn namhafter Forscher gelungen ist.

Somit hätten wir die Buddha-Legende, soweit sie sich auf den historischen Buddha Gautama bezieht, nach ihrem Umfange festgelegt: Mehr als 550 vorgeburtliche Episoden in den Jātakas und dann das letzte Erdenleben in den oben gekennzeichneten zwölf Stationen. Es kommt nun aber in die Buddha-Legende noch ein ganz neuer Zug, der sie zu einem förmlichen Mythos ausgestaltet, der sich seinerseits wieder an die Saṃsara-Lehre anlehnt und die Grundlage abgibt für die Schaffung der Buddha-Idee und des Buddha-Typus: es ist dies die Lehre von der Mehrheit der Buddhas.

Schon in alten Gāthās wie Dhammapada 183, 276 wird auf die Vielheit der Buddhas Bezug genommen, die Vorstellung ist also sehr alt. Vom Standpunkte der Lehre vom anfangslosen Saṃsāra aus drängt sich der Gedanke ja förmlich auf, daß der historische Buddha nicht der einzige seiner Art, sondern nur ein einzelnes Glied in der Kette hocherleuchteter Menschheitslehrer sei, die von

Zeit zu Zeit in der Welt erstehen und der Menschheit den Weg der Befreiung verkünden. Dieser Gedanke nimmt festere Formen bereits in dem alten Sutta Dīgh. XIV an, wo außer dem historischen Buddha sechs frühere Buddhas, insgesamt also sieben mit Namen und unter näheren Angaben aufgezählt werden. Dies sind die sieben „universalen Buddhas" (samyaksambuddhāḥ), deren unter anderem auch in einem älteren mantra-artigen Text, der zum Schutze gegen Schlangen rezitiert wurde,[1] Erwähnung getan wird. Von diesen sieben Tathāgatas heißt es, daß die drei ersten in früheren, längst abgelaufenen Weltaltern erschienen, während die letzten vier in dem gegenwärtigen Kalpa aufgetreten sind.[2]

Nun wird das Leben dieser mythischen Vorgänger des Buddha Gautama nach dem Vorbild der bereits vorhandenen Buddha-Legende schematisiert: Ein jeder von ihnen wird auf dieselbe wunderbare Weise empfangen und geboren, ein jeder schaut die gleichen vier bedeutungsvollen Zeichen, ein jeder hat seinen bestimmten Bodhi-Baum, sein hervorragendes Jünger-Paar, seinen dienenden Jünger usw.

Die Namen dieser sieben höchsten Buddhas sind: 1. Vipaśyin (Vipassin), 2. Śikhin (Sikhin). 3. Viśvabhū (Vessabhū), 4. Krakucchanda (Kakusandha), 5. Kanakamuni (Koṇāgamana), 6. Kāśyapa (Kassapa), 7. Gautama (Gotama).[3] Von ihnen bilden die vier letzten als die Buddhas des gegenwärtigen Weltalters eine enger zusammengehörende Quaternität, deren schon ältere Texte (z. B. Saṇ y. XV, 20) gedenken. Nun soll in unserem Kalpa in ferner Zukunft noch ein fünfter Buddha auftreten, als dessen Name in Dīgh. XXVI, 25 Metteyya (skr. Maitreya) angegeben wird. Maitreya ist also gegenwärtig noch Bodhisattva und weilt, wie jeder Bodhisattva vor seinem letzten Erdenleben, im Tuṣita-Himmel. So haben wir in der Reihe der Buddhas 1. eine Siebenheit, 2. eine Vierheit, 3. (unter Zuzählung von Maitreya) eine Fünfheit zu unterscheiden, eine Gliederung, die für die spätere Dogmatik ebenso wie für die künstlerische Auffassung bedeutungsvoll werden sollte.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1] Cullavagga V, 6; Ang. IV, 67. [2] Vergl. Dīgh. XIV. [3] Vergl. Dīgh. XIV. Hier werden die sieben Bodhi-Baum-Species wie folgt angegeben: 1. Pāṭali, 2. Puṇḍarīka, 3. Sāla, 4. Sirīsa, 5. Udumbara, 6. Nigrodha, 7. Assattha. Spätere Schriften wie Buddhavaṃsa haben die Zahl der mythischen Vorgänger des historischen Buddha auf vierundzwanzig erhöht. Der erste und zugleich bekannteste Buddha dieser Reihe ist der Buddha Dīpaṅkara.

Kleiner Weltspiegel.

Anmerkungen.

Wie das Mahābodhi-Journal mitteilt, findet am 3. November d. J. in Sārnāth (dem alten Isipátana) bei Benares die feierliche Grundsteinlegung zu einem Vihāra statt, die der Gouverneur der Vereinigten Provinzen, Sir Harcourt Butler, in Gegenwart zahlreicher buddhistischer Abordnungen aus Birma, Ceylon, Siam, Japan und Tibet vollziehen wird. Dies ist der zweite Vihāra, den die Mahābodhi Society in Indien ins Leben ruft, und es ist sehr zu begrüßen, daß gerade die Stätte, von der die Religion des Buddha ihren Ausgang nahm, als Ort dieser geistlichen Niederlassung gewählt worden ist.

Der Aufsatz „Der Buddhismus in Amerika“ kann wegen Raummangels erst im nächsten Heft fortgesetzt werden.

Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß der Verlag W. Drugulin den neuen Prospekt des „Buddhistischen Weltspiegels“ an Interessenten und Freunde unserer Zeitschrift zur Verbreitung in beliebiger Anzahl kostenlos abgibt.

Die Schriftleitung.

Literatur.

Hermann Oldenberg: *Reden des Buddha.* Preis urspr. brosch. Mk. 400, geb. Mk. 600. Hermann Oldenberg, dem die Indologie im allgemeinen und die Buddha-Forschung im besonderen außerordentlich viel Dank schuldet, hat bei seinem Tode (am 18. März 1920) ein umfangreiches Werk hinterlassen, das unter dem oben angeführten Titel vor kurzem im Verlage von Kurt Wolff in München erschienen ist und das die beiden Hauptwerke Oldenbergs über den Buddhismus, die bei seinen Lebzeiten veröffentlicht wurden, („Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde“ und „Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus“) auf das glücklichste ergänzt. In den beiden älteren Werken wird der Buddhismus dargestellt und in Beziehung gesetzt zum geistigen Leben des alten Indien, das nachgelassene ist eine Blütenlese aus dem buddhistischen Pāli-Kanon.

Solcher Sammlungen ausgewählter Texte aus dem Pāli-Kanon haben wir schon mehrere. Die älteste ist die Anthologie Karl Eugen Neumanns. Dann kam Dutoits „Leben des Buddha“, Seidenstückers „Pāli-Buddhismus in Übersetzungen“, Winternitz' „Der Buddhismus“ und als letzte vor Oldenbergs darf ich meine eigene „Buddha, Die Erlösung vom Leiden“ erwähnen. Eine jede dieser Sammlungen hat ihren eigenen Charakter und damit ihre Daseinsberechtigung neben den anderen. So auch die Oldenbergsche. Um ihre Eigenschaften kurz aufzuzählen: Sie ist die umfassendste und umfangreichste von allen (sie bringt Texte über: Leben und Person des Buddha, die Lehre, Gemeindeleben und Gemeindeordnung, die Laien, Jātakas und endlich einen Text des Buddhaghosa über das tägliche Leben des Buddha), sie ist trotzdem ein handlicher Band von etwa 500 Seiten, weil sie die Texte stark zusammenzieht und alle Wiederholungen wegläßt; sie schließt sich in der Übersetzung, abgesehen von den Kürzungen, eng an den Urtext an, ohne jedoch, wie Neumann, der deutschen Sprache deshalb Gewalt anzutun, vielmehr ist Oldenbergs Deutsch klar und schön. Daß ich nicht in allem seine Übersetzung für die richtige halte, ist eigentlich selbstverständlich, denn über Einzelheiten werden die Ansichten noch lange und vielleicht immer auseinandergehen, und ich würde es auch nicht erwähnen, wenn sich nicht in einem mir wichtig erscheinenden Punkte eine offenbar durch frühere Übersetzer beeinflußte mißverständliche und irreführende Verdeutschung fände, die mir um so weniger begreiflich erscheint, als Oldenberg in der Einleitung bezeugt, daß er die fraglichen Stellen vollkommen richtig

aufgefaßt hat. Ich meine die Übersetzung von anattā in Mahāvagga I, 6: „. . . Da aber die Körperlichkeit ein Nichtselbst ist, deshalb ist die Körperlichkeit der Krankheit unterworfen usw." und in Saṃyutta-Nikāya III, p. 103: „. . . Das Erkennen ist kein Selbst. Die vom Nichtselbst getanen Werke, wie können sie ein Selbst berühren?" Unbegreiflich erscheint mir diese Übersetzung, wenn ich sie vergleiche mit folgenden Worten der Einleitung (S. XXXV): „Man sieht ihren (der Verfasser des Pāli-Kanons) Kampf gegen den Wahn, daß da ihr Ich anzutreffen sein könnte, wo die Vergänglichkeit herrscht — die eiserne Entschlossenheit ihrer Selbsterziehung dazu, das Abrollen des großen leidenreichen Prozesses von Werden und Vergehen als etwas Fremdes, Fernes, Gleichgültiges zu erkennen." Und ebenso Seite XXV, wo er seine Zuversicht in die Echtheit der Texte über das „Nichtselbst" bekennt und sagt: „Im körperlichen Dasein wie in der Welt des Empfindens, Vorstellens, Erkennens drängt sich unaufhaltsam kommend und gehend ein Vorgang mit dem anderen; das alles aber, was „ich" da zu durchleben scheine, ist in Wahrheit nicht Ich, ist nicht mein, sondern ein gleichgültiges Spiel fremder Kräfte, von dem ich mich ablösen soll." Oldenberg war sich also vollkommen klar darüber, was in jenen Stellen gesagt sein soll, aber seine Übersetzung paßt durchaus nicht dazu. Wir sehen hier den merkwürdigen Fall, daß selbst ein so großer Kenner des Pāli wie Oldenberg unter dem suggestiven Einfluß der früheren Übersetzungen steht und eine Verdeutschung, die er selbst als unrichtig erkennen mußte, übernimmt.

Wenn ich mich bei diesem Fall, weil er mir dogmatisch wichtig scheint, so lange aufgehalten habe, so liegt es mir doch durchaus fern, die im übrigen meisterhafte Übersetzung Oldenbergs irgendwie verkleinern zu wollen. Sie ist nicht nur die reichhaltigste, sondern zweifellos eine der besten Auswahlübersetzungen aus dem Pāli-Kanon, die wir besitzen.

Einige Worte müssen aber noch der über 50 Seiten umfassenden Einleitung gewidmet werden, in der Hermann Oldenberg gewissermaßen sein posthumes Bekenntnis ablegt. Wer seine früheren Werke kennt, weiß, wie außerordentlich vorsichtig Oldenberg jede Äußerung vermeidet, durch die er sich auf irgendein Dogma „festlegen" könnte. Er hält immer streng darauf, denjenigen Grad von Skeptizismus zu markieren, den man nun einmal in Deutschland braucht, um in der wissenschaftlichen Welt ernst genommen zu werden. Dieselbe Vorsicht findet man auch noch in dem nachgelassenen Werk. Statt Ja zu sagen, verwendet Oldenberg mit Vorliebe die rhetorische Frage. Die Reden des Buddha im Pāli-Kanon nennt er „gewiß zum allergrößten Teil erfunden", führt aber dann seitenlang den Nachweis, daß sie in allem Wesentlichen doch sogar bis auf den Wortlaut echt sein müssen. Bei der Frage des Nirvana sagt er: „Diese so eigenartig ausgeprägte Stellungnahme zu den letzten Fragen — sieht nicht auch sie danach aus, daß sie, oder wesentlichste Elemente ihrer, von Anfang an der buddhistischen Lehre eigen gewesen ist, daß sich in ihr die geistige Haltung des Stifters jener Lehre selbst darstellt?" Er will also die Meinung vertreten, daß die Stellen, die sich auf das Nirvana beziehen, ursprünglich und echt sind. Aber schon packt ihn das Bedenken, daß sich doch irgendeine Stelle finden könnte, die vielleicht jüngerer Herkunft ist, und so schiebt er ein: „oder wesentlichste Elemente ihrer". Aber trotz aller dieser ihm zur Gewohnheit gewordenen Bedenklichkeiten finden wir in dem nachgelassenen Werk nicht nur überraschend offene Bekenntnisse zur Echtheit des Pāli-Kanons (S. XVI und XXIV), sondern auch manches Wort, in dem ein Bekenntnis zum Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner Gemeinde liegen könnte. So sagt er beispielsweise in der Einleitung,

S. XXVI: „Ich weise noch auf einige weitere charakteristische Züge am Bilde Buddhas und seiner Lehre hin, die in den unten gegebenen Texten stark hervortreten, und von denen ich nicht anders kann als wahrscheinlich finden, daß ihnen volle geschichtliche Echtheit zukommt." In der Frage, ob der Buddha in Pāli oder in Māgadhī gelehrt habe, hält Oldenberg natürlich an der schon früher von ihm vertretenen Auffassung fest, daß der Buddha Māgadhī gesprochen habe und daß der Kanon erst später in das Pāli übersetzt worden sei. Ich verweise demgegenüber auf Geigers Ausführungen in seiner Pāli-Grammatik. Übrigens sagt auch Oldenberg: „Daß der Gesamteindruck dadurch (durch die vermeintliche Übersetzung aus der Māgadhī ins Pāli) irgend wesentlich alteriert wäre, haben wir keinen Grund anzunehmen."

Mit feiner Ironie, aber sehr bestimmt, lehnt Oldenberg auch den übertriebenen, „geistreichen" Skeptizismus R.O.Frankes ab, der „zwar anerkennen will, daß irgend Jemand oder irgend welche Jemande die älteste buddhistische Lehre geschaffen haben müssen — sonst wäre diese eben nicht da — anderseits aber leugnet, daß wir darüber, wer dieser Jemand denn nun war, irgendwelche Kunde besitzen: so daß also der sogenannte „Gotama Buddha" in Wahrheit eben nur gleichbedeutend mit „N. N." wäre. Ich meine, daß damit die Kritik doch ein großes Stück über das Ziel hinausgeschossen hat." Im Gegensatz zu Franke ist Oldenberg unbedingt überzeugt von der Existenz des historischen Buddha und von der Echtheit der Überlieferung im allgemeinen, und manche Äußerung klingt auch wie ein Bekenntnis zur Buddhalehre selbst. Dr. Kurt Schmidt.

Aus den Reden Gotamo Buddhos. Übertragen von Karl Eugen Neumann. Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig. 78 Seiten (Nr. 6245 der Universal-Bibliothek).

Zu den bisherigen drei Bänden buddhistischen Inhalts, die bei Reclam erschienen sind: Der Buddhismus, von T. W. Rhys Davids, Die Leuchte Asiens, von Edwin Arnold, Buddhas Leben und Wirken, übersetzt von Th. Schultze, gesellt sich nunmehr als vierter diese kurze Auswahl kanonischer Texte, die der Freund des verstorbenen Übersetzers, E. R., herausgegeben und eingeleitet hat. Die Auswahl ist, wie aus der Einleitung hervorgeht, im Sinne Neumanns getroffen worden; sie bietet aus dem Dīghanikāya das Sāmaññaphalasutta, aus dem Majjhimanikāya die Sutten 61 und 75 (Rāhulas Ermahnung und Māgandiya) und aus dem Suttanipāta 16 Gāthās des in dem vorliegenden Weltspiegel-Heft übersetzten Nashorn-Sutta und das Uṭṭhāna-Sutta (II, 10). In der Einleitung heißt es, daß mit dem Erscheinen dieser Reden in der Universal-Bibliothek ein langgehegter Wunsch K. E. Neumanns in Erfüllung gegangen ist. Es steht zu erwarten, daß das Büchlein einen weiten Leserkreis finden und die Kenntnis der Buddhalehre auch dorthin tragen wird, wo umfangreiche Übersetzungen nicht gern durchgearbeitet werden. In diesem Sinne begrüße ich aufrichtig das Erscheinen dieser kleinen Textserie in der Reclamschen Sammlung unbeschadet meiner persönlichen Stellungnahme zu dem Charakter der Neumannschen Übersetzungen an sich. In ihrer Bewertung und Einschätzung bin ich, bei voller Anerkennung der von Neumann geleisteten gewaltigen Arbeit, allerdings nicht in der Lage, den Fußtapfen des Herrn E. R. bedingungslos zu folgen. Mir scheint, auch beim Lob sollte man sich des Maßhaltens befleißigen und sollte nicht alles und jedes in Weihrauchwolken der Verherrlichung einhüllen, was, mit der Lupe besehen, nicht gerade Lob, geschweige denn Beweihräucherung verdient. Da Neumann tot ist, mag es mit dieser allgemein gehaltenen Bemerkung sein Bewenden haben. Seidenstücker.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Druck: W. Drugulin, Leipzig.